

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Graduação em Ciências Socioambientais

Marina Coimbra

**PERTO DA CASA, PERTO DA COMUNIDADE:
As Vidas e os Trabalhos das Mulheres na Agroecologia**

Belo Horizonte
2019

Marina Ribeiro Coimbra

PERTO DA CASA, PERTO DA COMUNIDADE

as vidas e os trabalhos das mulheres na Agroecologia

Trabalho de conclusão de curso apresentado à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de bacharel em Ciências Socioambientais.

Orientadora: Prof.^a Sabrina Finamori

Belo Horizonte

2019

Agradecimentos

À vovó Nyny, que com suas canções e brincadeiras ao pé do fogão e na horta do fundo da casa na roça, povoou minha infância de afeto e a memória de saudade. Através dela consigo compreender alguns dos por quês considero os trabalhos lúdicos, afetivos e de cuidado com as pessoas e a natureza tão importantes.

À minha mãe Júnia por motivos parecidos, mesmo que trazendo outras profundidades e relações, obrigada por sempre aprendermos juntas. Seu caminho me inspira e o constante apoio que vivencio é fundamental para que tudo aconteça assim, desta maneira.

À Silene por compartilhar comigo sua casa, sua rotina, seus trabalhos e sua história de forma tão espontânea, aberta e sincera. Desde o primeiro momento de corpo aberto, incentivou minhas ideias e projetos, e caminhou comigo, me ensinando muito. Ter sido recebida por ela desta maneira, que chegava a um lugar tão distante e desconhecido, foi fundamental para que este trabalho acontecesse.

À Regina, pelo carinho imenso, por ter me mostrado e compartilhado tanto, este trabalho só existe desta forma porque esta convivência aconteceu. . À família da Regina por terem me recebido tão bem em sua casa, voltava sempre alegre e até hoje fico. Às pessoas da comunidade Nova Vida, que me acolheram, pelas prosas, pelas risadas e pelas comidas recebidas a cada casa que visitava.

À Sabrina Finamori, pela orientação disponível e cuidadosa, pelas provocações e incentivos em direção a uma narrativa sensível que enraíza o conhecimento na experiência.

À Dani Adil, por sempre acreditar no meu trabalho e me ajudar com ideias e indicações. Dani me inspira a caminhar na construção de um projeto agroecológico que, com a firmeza necessária, sempre acolhe, articula e se (re)faz.

Ao grupo AUÊ!/UFMG - coordenadoras, professores/as parceiros/as, auêzitas e auêzitos. Este trabalho está cheio de vocês.

Ao curso de Ciências Socioambientais, professoras/es, técnicas/os e colegas, por esses anos de aprendizados e experiências.

Ao meu pai Luiz e à minha irmã Malu, por todo apoio e amor.

Às minhas amigas e amigos, especialmente Lina, Gabriel e Thaís, companheiros de casa que vivenciaram este processo de escrita comigo, sempre me escutando e me auxiliando com muito afeto.

À todas as agricultoras, extrativistas, quitandeiras, parteiras, e tantos outros ofícios. Mulheres que fazem vida e nos mostram que outras relações são possíveis.

Resumo

Este trabalho apresenta uma reflexão sobre as intersecções entre os feminismos descoloniais, ecofeminismos, Economia Feminista e a Agroecologia. Trata da articulação entre os mecanismos de representação, dominação e controle das mulheres e da natureza instaurados pelo sistema mundo – colonial-moderno e às anúncias de outras perspectivas, através das aproximações entre a Agroecologia e alguns movimentos, campos e vertentes feministas que propõem conexões entre mulheres, natureza e trabalhos. A partir destas articulações apresenta a experiência de campo na comunidade indígena Nova Vida, em um relato que conjuga o processo de participação na rotina da Regina, agricultora Ticuna, que desempenha diversos trabalhos produtivos e reprodutivos com o processo de registro da agrobiodiversidade ao redor da sua casa e a destinação da produção - autoconsumo, venda, doação e troca.

Palavras-chave: agroecologia; feminismos latinoamericanos; economia feminista; ecofeminismo;

Resumen

Este trabajo presenta una reflexión sobre las intersecciones entre feminismos – descoloniales, ecofeminismos y economía feminista – y la agroecología, en relación con la articulación de los mecanismos de representación, dominación y control de las mujeres y la naturaleza establecidos por el sistema mundo-colonial moderno y también acerca de los anuncios desde otras perspectivas a través de la aproximación entre Agroecología y algunos movimientos feministas, campos y corrientes que abordan la articulación entre mujeres, naturaleza y trabajos. De estas articulaciones también se presenta la experiencia de campo en la comunidad indígena Nova Vida, en una narrativa que combina el proceso de participación en la rutina de Regina, una agricultora de la etnia Ticuna, que realiza diversos trabajos productivos y reproductivos con el proceso de registrar la agrobiodiversidad alrededor de su hogar y el destino de la producción (autoconsumo, venta, donación e intercambio).

Palabras clave: agroecología; feminismos latinoamericanos; economía feminista; ecofeminismo;

Lista de Figuras

Figura 1: Caderneta Agroecológica de uma agricultora da Serra do Caraça/ MG.	47
Figura 2: Canoa na comunidade Nova Vida carregada com a produção para vender na feira.	54
Figura 3 Comunidade Nova Vida.	58
Figura 4 Diversidade de árvores na comunidade Nova Vida.	58
Figura 5: Plantio de milho na roça do Cacique e de sua família, na comunidade Nova Vida.	59
Figura 6: Plantio de milho na roça do Cacique e de sua família, na comunidade Nova Vida.	60
Figura 7: Manejo e poda de árvores para preparar a roça do Cacique e de sua família, na comunidade Nova Vida.	60
Figura 8: Conversa sobre o desenho do agroecossistema da roça do Cacique e de sua família, na comunidade Nova Vida.	61
Figura 9: Sementes no chão da casa da companheira do cacique na comunidade Nova Vida.	62

Lista de Abreviaturas e Siglas

- ABA:** Associação Brasileira de Agroecologia
- AMAU:** Articulação Metropolitana de Agricultura Urbana
- ANA:** Articulação Nacional de Agroecologia
- ATER:** Assistência Técnica e Extensão Rural
- AUÊ!:** Grupo de Estudos em Agricultura Urbana
- CA:** Caderneta Agroecológica
- CTA's:** Centros de Tecnologias Alternativas
- EMATER:** Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
- ENA:** Encontro Nacional de Agroecologia
- MMC:** Movimento de Mulheres Camponesas
- NEA:** Núcleo de Estudo em Agroecologia
- IBGE:** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- REDE:** Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas
- SAN:** Segurança Alimentar e Nutricional
- UFMG:** Universidade Federal de Minas Gerais

Sumário

INTRODUÇÃO	10
1. Feminismos	18
1.1 A grande narrativa: Feminismo ocidental e “as ondas” feministas	18
1.2 A colonialidade e a construção do sujeito na modernidade	22
1.3 Feminismos latino-americanos: As vozes e as vidas anunciadas pelas mulheres latino-americanas	27
2. Feminismo e Agroecologia: (re)conexões necessárias	32
2.1 A modernização da agricultura, o silenciamento dos saberes locais e a perspectiva agroecológica	32
2.2 Aproximando campos: Ecofeminismo, Feminismo e Agroecologia, Economia Feminista	40
3. A experiência na e com a comunidade Nova Vida	50
3.1 Os caminhos do caminho: contextualizando alguns elementos da experiência de campo	50
3.2 Comer, dar, vender: Apontamentos sobre a feira da cidade	53
3.3 Chegando em Nova Vida	58
3.4 Fazendo vida: A casa e o quintal	65
4.0 Considerações Finais	73
5.0 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	75

INTRODUÇÃO

Fui provocada por minha orientadora a resgatar as experiências durante minha trajetória acadêmica, pessoal e de trabalho que fazem parte de alguma forma do processo de pesquisa e escrita deste texto e que, principalmente, compõem e informam sobre as escolhas “temáticas” e teórico-conceituais, que como acredito, são escolhas de fundo afetivo e político, realizadas nesse processo de concepção da monografia.

Através deste exercício de resgate do caminho, nada linear, das experiências que se conectam com as reflexões que proponho apresentar e desenvolver, começo a considerá-las ainda mais como trajetórias híbridas que se inter-relacionam e se retroalimentam constantemente. Durante esse processo, várias questões em relação à escolha da articulação entre os campos teóricos que propus e que por tantas vezes me parecia difusa e abstrata enquanto tentava tecer a trama entre os campos dos feminismos descolonias, da agroecologia, do ecofeminismo e da economia feminista começaram a apresentar-se de maneira mais nítida, contribuindo para a retomada dos fios que me conduzem nesta investigação que me é tão cara.

Sensibilizada pelo trabalho do antropólogo Leandro de Oliveira ao escrever o prefácio da coletânea de artigos “Violência de Gênero: resistência em tempos de crise no Brasil” (GOMES FILHO, A. S; SILVA, L. M; DUARTE, S. M (orgs); 2017), em que *assume o exercício de se assumir*, ao contar aspectos de sua trajetória pessoal retomando e pontuando os cruzamentos desta com o seu percurso enquanto pesquisador, e as implicações teórico-metodológicas que se derivam deste caminho, resolvi me engajar no desafio de apresentar nesta introdução uma narrativa que conjuga as minhas vivências cotidianas no âmbito da universidade, do movimento agroecológico e algumas tendências subjetivas - que identifico como constitutivas das minhas escolhas e afetos em relação a interseção entre as mulheres e a Agroecologia - com a construção da estrutura e dos conteúdos do presente trabalho. Para tal, corroboro com Leandro de Oliveira (2017), quando aponta que não é a objetividade e a imparcialidade que conferem valor a qualquer contribuição científica, mas sim “seu engajamento contingente no mundo, situado a partir de tais ou quais posições.” (p.1).

Este trabalho emerge de uma motivação em atuar com mulheres na perspectiva da interseção entre o feminismo e a Agroecologia. Considero essencial para a tentativa de trilhar este percurso, destacar a minha inserção no grupo de ensino pesquisa e extensão AUÊ!/UFMG, através da participação como bolsista no projeto “Metrópole em Transição –

Implantação do Núcleo de Estudo em Agroecologia e Produção Orgânica (NEA) na Região Metropolitana de Belo Horizonte”, no primeiro semestre de 2015, e no qual continuei como integrante ativa até o segundo semestre de 2018.

Como mulher feminista que se identifica com o feminismo enquanto movimento prático, político e ideológico de transformação, compreender o contexto, as realidades e as perspectivas das mulheres agricultoras direcionaram minhas motivações desde o início da participação no grupo. Mesmo que durante esse percurso tenha atuado em frentes diversas, sempre que apareceram processos para me (in)formar e trabalhar de alguma maneira com as dinâmicas que envolvem o feminismo e a Agroecologia, tentei me engajar nesta direção.

Neste contexto, entrei em contato com a perspectiva da Agroecologia enquanto movimento social heterogêneo, me colocando, de maneira motivada e pontual, em diálogo com o movimento feminista agroecológico mais amplo¹, tanto em relação às instituições, grupos e redes que se engajam com a agricultura urbana e a Agroecologia na Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH), quanto na participação em espaços de formação do movimento em outras regiões e estados, através de encontros, congressos, plenárias e reuniões de articulações que congregam agricultoras/es, técnicas/os, militantes e/ou pesquisadoras/es, a nível regional e nacional para pensar e atuar com questões pertinentes à Agroecologia e ao movimento agroecológico.

A partir deste contato conheci a Caderneta Agroecológica (CA) e os processos formativos e de articulação que caminham junto com sua aplicação. A CA é um instrumento político-pedagógico desenvolvido pelo Centro de Tecnologias Alternativas Zona da Mata (CTA-ZA), que mensura a produção agrícola das mulheres agricultoras registrando o que foi vendido, doado, consumido e trocado, incorporando a perspectiva de gênero e de economias plurais na construção de agroecossistemas sustentáveis.

Sensibilizada pelos relatos dos processos que a aplicação da CA desencadeou² e a partir do contato com a mobilização para a aplicação das cadernetas na Serra do Caraça no âmbito do projeto: “Os Quintais das Mulheres e a Caderneta Agroecológica na Zona da Mata

¹ Destaco o GT mulheres da Articulação Nacional de Agroecologia (ANA), a Marcha das Margaridas, a REDE de Tecnologias Alternativas e a comissão de mulheres da Articulação Metropolitana de Agricultura Urbana (AMAU).²

² Durante a reunião da região Sudeste no âmbito do projeto: “Os Quintais das Mulheres e a Caderneta Agroecológica na Zona da Mata de Minas Gerais e nas Regiões Sudeste, Sul, Amazônia e Nordeste: sistematização da produção das mulheres rurais e um olhar para os quintais produtivos do Brasil.”, que articula as ações do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), por meio da DIRETORIA DE POLÍTICAS PARA AS MULHERES RURAIS, executado pela Universidade Federal de Viçosa (UFV), algumas agricultoras relataram que o trabalho que envolve a aplicação da CA teve repercussões significativas em suas vidas e trabalhos, como o acesso a crédito, a valorização e o reconhecimento do seu trabalho e o enfrentamento à violências simbólicas e materiais sofridas no seio familiar pelos seus maridos, pais e/ou filhos.

de Minas Gerais e nas Regiões Sudeste, Sul, Amazônia e Nordeste: sistematização da produção das mulheres rurais e um olhar para os quintais produtivos do Brasil.”, que articulou as ações do extinto Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), por meio da Diretoria de Políticas para as Mulheres Rurais, executado pela Universidade Federal de Viçosa (UFV), apresentei esse trabalho para membros da ONG colombiana Fundação Caminhos de Identidade (FUCAI), quando residi na cidade amazonense Benjamin Constant, que acolheram a proposta e facilitaram o trabalho de aplicação de algumas cadernetas na comunidade indígena de Nova Vida, pertencente a Benjamin. A partir desta experiência de trabalho e pesquisa e do processo de reflexão e investigação sobre mulheres e agroecologia, que já ocupava um importante espaço nas minhas motivações e inquietações, comecei a desenvolver o processo de reflexão e escrita deste texto.

Alicerçada na trajetória do grupo AUÊ!/UFMG e nas múltiplas vivências que atravessaram esses anos, compreendi e defendo, assim como tantas pessoas que encontrei pelo caminho, a noção de que a Agroecologia não se trata apenas de uma matriz disciplinar que organiza um conjunto de técnicas de cultivo de base ecológica, muito além disto, concebo a Agroecologia como uma profusão de maneiras de ser, de olhar e de atuar de maneira crítica, dinâmica, politizada e diversa desde o lugar em que se está. Como ressalta Eduardo Guzmán (2006), tem como objetivo criar e estabelecer maneiras organizativas de produção e consumo que ofereçam oposição e enfrentamento aos processos de degradação socioambientais promovidos pelo sistema socioeconômico neoliberal contemporâneo a partir de sistemas diversos que se estruturam no conhecimento local, perspectiva que será revisitada ao longo do texto.

Desta forma, no contexto brasileiro, a agenda da Agroecologia reúne pessoas, grupos e instituições com distintas motivações, papéis e formas de agir no mundo em torno de uma espécie de “identidade coletiva” – com suas notáveis relações de poder, diferenças, contradições, lutas, tensões e disputas internas-, que se orientam através da luta pela construção de um projeto societário pautado na diversidade, em que as formas de vida que não seguem a lógica hegemônica, depredativa, opressora e uniformizante da natureza e das relações instauradas pelo sistema mundo-colonial-moderno sejam reconhecidas e configurem a base dos processos de transformação.

Afirmo essa perspectiva, antes de mais nada, a partir do contato e da participação em processos que envolvem comunidades, pessoas, grupos e instituições – destaco aqui as que tive um contato mais próximo: todas as agricultoras e raizeiras que tive a oportunidade de conhecer e que guardo imenso carinho e admiração, as hortas comunitárias e em espaços

públicos/coletivos e as pessoas que fazem parte da organização delas, a Articulação Metropolitana de Agricultura Urbana (AMAU) e a Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas (REDE) – que se organizam em diferentes níveis de integração em torno da pauta da Agroecologia e que indicam tendências muito potentes de comunicação, sensibilização, ampliação, transformação e, principalmente, de reconhecimento da diversidade cultural, histórica, econômica e territorial, próprias a cada grupo e a cada lugar, e ao combate às discriminações étnico-raciais e sexuais e de gênero

É evidente que muito há que se caminhar em direção a uma atuação que radicalize e abrace de fato um projeto emancipador e não calcado na subordinação e invisibilidade do corpos, territórios e culturas. Assim, reconhecendo minha limitação e parcialidade enquanto anunciadora de um movimento tão amplo e ramificado, falo de uma percepção localizada³ sobre as potencialidades anunciadas através destas *iniciativas*, desenvolvidas em torno da Agroecologia.

Nesse sentido, evidencio também o meu percurso durante a graduação em Ciências Socioambientais, que através das discussões em sala de aula e das experiências de campo e pessoais⁴ abriu espaço e influenciou no meu processo, imperfeito e inacabado, de sensibilização para o constante exercício de olhar, perceber e respeitar criticamente a diversidade *no, do e com* o mundo: diversidade de histórias, de culturas, de povos e de saberes, e sua relação com o que a ciência ocidental, as instituições e os discursos comuns denominam como “meio ambiente” e/ou “natureza”⁵.

Tal trajetória foi percorrida junto, com interessantes cruzamentos, com a experiência no âmbito da pesquisa e da extensão em Agroecologia no grupo AUÊ!, o que acredito que influenciou consideravelmente meu interesse por compreender, dentro do amplo espectro de “assuntos” e disciplinas com as quais a Agroecologia dialoga, as questões que envolvem o feminismo, a cultura, os povos e os saberes historicamente invisibilizados.

³ Escrevo desta forma, inspirada pelo trabalho da Bióloga, filósofa, escritora e professora estadunidense Donna Haraway, que apresenta em: “Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcializada”, uma alternativa e uma oposição à histórica tradição de caráter masculinista das ciências que pretensamente trata de ocultar os corpos que anunciam, ao insistir na particularidade, na localidade e na corporificação de toda visão e perspectiva na construção de uma “doutrina utilizável, mas não inocente, da objetividade” (p.20).

⁴ Denomino como “experiências pessoais” as experiências que busquei transitando por espaços fora da Universidade nos quais não estava como representante da UFMG, como os encontros de mestres e mestras da capoeira angola, as rodas de samba Coco no terreiro da mãe Bete de Oxum em Recife/PE, as visitas às casas dos agricultores/pescadores em viagens sem vínculos – diretos e conscientes – com a pesquisa e/ou a extensão no âmbito da Universidade.

⁵ Em relação ao dualismo de caráter eurocêntrico que separou a natureza da sociedade ou a natureza da cultura, diversas autoras feministas latino-americanas tratam de localizar essa dicotomia como central ao processo de dominação das mulheres e da natureza promovido pela imposição colonial.

Através das leituras e discussões em inúmeras disciplinas e seminários, mas principalmente pelo contato com agricultoras, raizeiras, indígenas, quilombolas, mestres e mestras da cultura popular⁶, pude escutar suas histórias e reflexões que anunciam suas formas de ser, de conceber e de viver, mas que também denunciam o histórico processo de ocultamento e silenciamento dessas formas. Este silenciamento, como pontua Aníbal Quijano (1997), foi promovido pelo projeto de colonização do Brasil que instaurou seu sistema de dominação que prossegue contemporaneamente na forma de colonialidade⁷, com severas implicações, continuidades e rearranjos.

Durante esse caminho, comecei a perceber cotidianamente que, se estou atravessando um complexo processo de revisão das minhas próprias concepções acerca do mundo e das pessoas para considerar essas novas perspectivas, isso informa sobre uma vida em que processos de subjetivação e socialização, presentes no desenvolvimento educacional formal e não formal, me orientaram sistematicamente a não percebê-las e/ou para reconhecê-las através de uma forma e de um olhar específico. Significa também que esse é um processo comum, associado a um projeto maior, pretensões totalizadoras, que afeta toda a sociedade, ainda que de maneiras bem distintas em relação a cada contexto que está organizado.

Acredito que esses elementos auxiliam a localizar e compreender algumas tendências que orientam as conexões que proponho nas páginas que virão, e elucida um pouco alguns aspectos deste exercício inicial em articular campos teóricos, que anunciam dinâmicas que, além de apresentarem interconexões contundentes, tantas vezes formulam análises acerca dos mesmos processos e/ou de processos que se articulam, se misturam e se sobrepõem.

Desta forma, escolho trilhar o caminho das articulações teóricas entre o feminismo e a Agroecologia centralizando as formulações propostas pelos feminismos latino-americanos e/ou descoloniais, por realizarem uma crítica e uma oposição radical a *colonialidade do poder, do saber e do ser*, conceito cunhado por Aníbal Quijano, denunciando os vínculos entre esse sistema de poder, a exploração e a invisibilidade das histórias e vidas das mulheres negras, indígenas, camponesas e de comunidades tradicionais e a exploração da natureza.

⁶ Destaco o Programa Transversal em Saberes Tradicionais UFMG. Página eletrônica: <http://www.saberestradicionais.org/>

⁷ Na tentativa de decifrar os efeitos da colonização das Américas em diversas dimensões do processo civilizatório, o sociólogo Aníbal Quijano (1997) desenvolveu o conceito “colonialidade”, que traz a noção segundo a qual vivenciamos a continuidade da experiência de dominação epistemológica, subjetiva, cultural, geopolítica e histórica promovida pelo projeto de colonização. Neste sentido, o termo colonização trata do período histórico que se encerra com a independência de cada país e colonialidade se refere a esse processo material e simbólico que extrapola esse tempo e prossegue com as estruturas de poder que organizam o sistema-mundo contemporâneo.

O primeiro capítulo está dividido em três sessões, na primeira apresento brevemente os principais momentos históricos que configuram marcos para o feminismo ocidental, traduzidos como “ondas do movimento feminista”, notadamente no contexto brasileiro. Trago à tona essa pequena retrospectiva para contextualizar a emergência dos feminismos descoloniais no debate público, na agenda acadêmica e dos movimentos sociais feministas⁸ que apresenta críticas à tradição do movimento feminista hegemônico pelo seu caráter eurocêntrico.

A segunda sessão é dedicada a apresentar alguns aspectos sobre o sistema de dominação imposto pela *matriz de poder colonial* (Quijano,2002), conceito que auxilia a compreender e situar os mecanismos de representação, controle e opressão das mulheres nos continentes colonizados e para a elucidação da articulação entre o racismo e o machismo promovido pela racionalidade ocidental/colonial.

Na terceira sessão, apresento brevemente o movimento dos feminismos descoloniais, evocando ativistas e teóricas feministas que denunciam o caráter colonial da experiência machista vivenciada pelas mulheres nos continentes colonizados e anunciam através de seus corpos, lugares e vozes as diversas perspectivas sobre suas realidades, articulando a raça, a etnia, a classe e a sexualidade para a reivindicação de suas demandas enquanto mulheres diversas, que falam a partir da sua experiência de mundo em diferentes territórios.

O segundo capítulo é dedicado a estabelecer os vínculos entre a Agroecologia e os Feminismos, em relação aos desafios representados pela histórica tradição de invisibilidade das mulheres agricultoras⁹ dentro e fora do movimento agroecológico. Também estabelece conexões entre o projeto agroecológico e as afirmações trazidas pelos feminismos latino-americanos e pelo Ecofeminismo sobre as mulheres e suas múltiplas formas de ser e de se relacionar com a cultura, a biodiversidade e a economia. Acredito que as reflexões e reivindicações evocadas através dos movimentos e estudos feministas descoloniais têm muito a contribuir para a radicalização da incorporação de uma perspectiva feminista no fazer agroecológico pautada nessa multiplicidade de existências.

⁸ É extremamente importante salientar que, como ressalta a teórica feminista afro-dominicana Ochy Curiel, a narrativa sobre a origem e a história dos movimentos é contada desde uma perspectiva eurocêntrica que emerge no período da ilustração o que ocultou as histórias e vidas das mulheres nos continentes colonizados que se organizaram para realizar enfrentamento contra o patriarcado. Nesse sentido, falo sobre a “emergência” dos feminismos descoloniais enquanto um movimento que aparece com mais expressividade no cenário público e que realiza críticas radicais a esses anos de silenciamento. Ver: CURIEL, Ochy. *Descolonizando el Feminismo: una perspectiva desde America Latina y el Caribe*. Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, realizado en Buenos Aires en junio de 2009.

⁹ E a todas as mulheres que se relacionam com a agroecologia através de suas vidas e ofícios, como: pescadoras, extrativistas, quitadeiras, quebradeiras de coco, rezadeiras, raizeiras, parteiras e ganhadeiras.

Assim, na primeira sessão, contextualizo o projeto de modernização capitalista da agricultura e apresento a perspectiva da Agroecologia como um movimento que promove enfrentamento e resistência a esse projeto que envenena mentes, corpos e territórios. A segunda parte do capítulo apresenta um exercício de conectar algumas proposições ecofeministas e da Economia Feminista que indicam potências articuladoras entre a Agroecologia e a valorização das realidades e demandas das mulheres agricultoras. Para tal, trago alguns aspectos desenvolvidos pelos ecofeminismos que estabelecem o vínculo entre a exploração das mulheres e a exploração da natureza.

Em relação à Economia Feminista trato de pontos que dialogam com a invisibilidade dos trabalhos desempenhados pelas mulheres na agricultura, principalmente para o entendimento da necessidade de uma perspectiva feminista da Agroecologia e para colocar em evidência alguns processos em curso que atuam para visibilizar o trabalho produtivo e reprodutivo das mulheres nos agroecossistemas, como os processos de sistematização das atividades desempenhadas pelas agricultoras em suas hortas, roças e quintais produtivos, estabelecendo um diálogo com a proposta trazida pela CA.

No último capítulo apresento a experiência de campo na comunidade indígena Nova Vida, pertencente à cidade de Benjamin Constant na região do Alto Solimões, interior do Amazonas. Mediante a participação no Programa de Mobilidade Acadêmica da UFMG, residi quatro meses na cidade de Benjamin Constant (AM) como estudante do curso de Antropologia na Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e através da interlocução com ONG FUCAI – na qual participei de algumas atividades, trabalhos e processos no âmbito da Agroecologia- fui recebida na casa da Regina e de sua família. Regina é uma mulher indígena Ticuna que me recebeu em sua casa, partilhou sua comida e me apresentou toda a sua comunidade e as pessoas que nela vivem sempre com disposição e afeto.

Minha estadia de seis dias em sua comunidade e em sua casa teve o intuito de apresentar e acompanhar a aplicação do instrumento Caderneta Agroecológica (CA) conjugando o registro da agrobiodiversidade ao redor da sua casa, a destinação da produção - autoconsumo, venda, doação e troca- com a escuta e o acompanhamento/participação na sua rotina em que desempenha diariamente diversos trabalhos produtivos e reprodutivos.

A escolha em tratar da perspectiva feminista descolonial propondo intercessões possíveis com o campo “feminista agroecológico” parte da observação – através da experiência de campo e do contato com literaturas diversas- por um lado, da situação de fragilidade, invisibilidade e exclusão das vidas e dos trabalhos desempenhados pelas mulheres indígenas, principalmente em relação ao olhar promovido pela lógica colonial e por outro das

potências que representam a diversidade de saberes que se manifesta no viver e no fazer cotidiano dessas mulheres. Nesta direção, trago a provocação de Francesca Gargallo:

Las mujeres somos la mitad de todos los pueblos. Y en todos los pueblos, hemos generado un pensamiento crítico a la organización desigual de los poderes entre hombres y mujeres, en beneficio de los primeros. Si las mujeres de los pueblos originarios le llaman feminismo o no, en buena medida, es un problema de traducción. ¿Qué es el feminismo? ¿Una teorización liberal sobre la abstracta igualdad de las mujeres y los hombres o la búsqueda concreta emprendida por las mujeres para el bienestar de las mujeres y en diálogo entre sí para desteter los símbolos y prácticas sociales que las ubican en un lugar secundario, con menos derechos y una valoración menor que los hombres? Si la palabra feminismo traduce la segunda idea, entonces hay tantos feminismos cuantas formas de construcción política de mujeres existen. En cada pueblo, desde precisas prácticas de reconocimiento de los propios valores. (Gargallo, 2014, p.11)

Assim, pretendo conectar alguns aspectos dos mecanismos que configuram as violências desprendidas pelo machismo colonial e pela exploração e uniformização da natureza, e principalmente as afirmações de outros projetos trazidas à tona através da Agroecologia e dos feminismos latino-americanos, com a vivência de campo em um sentido de afirmação e visibilização das práticas das mulheres agricultoras, e nesta situação específica, de uma mulher agricultora indígena.

É através desse processo de apagamento que a violência e a marginalização imperam. Neste contexto, é mais que urgente e necessário resgatar os “comos” e os “por quês” dessa histórica invisibilidade, pois como evidencia Alicia Puleo *“Transformar el modelo androcéntrico de desarrollo, conquista y explotación destructivos implica tanto asumir una mirada empática sobre la Naturaleza como un análisis crítico de las relaciones de poder”*.(Puleo, 2014, p.22).

Acredito que quanto mais os trabalhos acadêmicos e, principalmente, o mundo se rechearem com as histórias, memórias, cores, frutas e sabores cultivados e vividos pelas mulheres agricultoras, mais perto estaremos de alguma transformação deste contexto.

O trabalho foi realizado por meio de revisão bibliográfica e dados coletados em campo. A literatura selecionada para o desenvolvimento do mesmo contribuiu oferecendo aporte teórico à discussão sobre as conexões entre feminismos, agroecologia e outras perspectivas econômicas, trazidas à tona a partir da experiência da Regina, e também auxiliou na compreensão de aspectos observados em campo. Portanto, neste capítulo apresento a de campo articulando os aspectos tratados nos capítulos anteriores com as limitações de pesquisa, desafios, potencialidades e possibilidades que emergiram dessa vivência que emergiu com o objetivo de contribuir para o reconhecimento dos trabalhos desenvolvidos por Regina enquanto sujeita produtiva e criativa.

1. Feminismos

1.1 A grande narrativa: Feminismo ocidental e “as ondas” feministas

No âmbito internacional, os movimentos feministas ocidentais podem ser descritos através das denominadas “ondas do feminismo”, que são uma tentativa de organizar as principais questões e reivindicações emergentes na época referente a cada onda e seu contexto sociocultural e político. É importante ressaltar que essa terminologia, embora nos remeta à ideia de que, assim como uma onda, as lutas e reivindicações próprias de cada período surgiram e ‘sumiram’, por terem sido resolvidas, as pautas e discussões que caracterizam cada onda, não tem seu início delimitadamente circunscrito e muito menos foram resolvidas. A esse respeito, Constância Lima Duarte resalta que:

Longe de serem estanques, tais momentos conservam uma movimentação natural em seu interior, de fluxo e refluxo, e costumam, por isso, ser comparados a ondas, que começam difusas e imperceptíveis e, aos poucos (ou de repente) se avolumam em direção ao clímax – o instante de maior envergadura, para então refluir numa fase de aparente calma, e novamente recomeçar. (Duarte, 2003, p.152).

As fases do movimento, traduzidas em primeira, segunda e terceira onda, ocorreram no mundo inteiro, mas é importante ressaltar que os diversos contextos socioculturais e políticos dos países conformam manifestações e trajetórias diversas e particulares em diferentes períodos. Não se deve negar, todavia, a influência que os movimentos de certa forma “pioneiros” em determinados locais exercem sobre os demais países, como na primeira onda, que teve seu registro durante o século XIX e início do século XX com mais expressividade, inicialmente, em países como França, Reino Unido, Canadá e Estados Unidos que influenciaram movimentos e organizações em vários países.

Sendo assim, percorro muito brevemente pelas principais características de cada onda, para, principalmente, contextualizá-las em relação aos feminismos latinoamericanos, que constituem o ponto de partida e um dos campos articuladores das reflexões desenvolvidas na presente monografia. Optei por abordar o contexto brasileiro, tendo em vista a multiplicidade de trajetórias nos diferentes países em cada período histórico e o conseqüente risco que se corre em não resgatar de maneira contundente os aspectos e especificidades essenciais a cada luta ao tratar do movimento de maneira mais ampla, abrangendo outros continentes e países neste brevíssimo histórico que realizei acerca desses momentos que marcaram a trajetória do movimento feminista.

Para tal, recorro a–o trabalho de Celí Pinto, que reconhecendo a fragmentação e a diversidade de manifestações e objetivos do movimento feminista, realiza um pequeno resgate à história deste movimento brasileiro, “perseguindo tendências” como escolha metodológica e estratégica (Pinto, 2003, p. 10).

A primeira onda emerge com mais força na virada do séc. XIX para o XX e, como na maioria dos países, está vinculada principalmente, ao movimento sufragista e à luta por direitos políticos. Neste período, segundo Celí Pinto (2003) o movimento feminista como ainda era incipiente se relacionava muito à aparição de personalidades particulares, sendo Bertha Luz uma das lideranças que conduziu a luta das mulheres pelos seus direitos políticos. As mulheres à frente da organização dessas disputas políticas eram majoritariamente mulheres brancas, muito escolarizadas, pertencentes à classe média alta intelectual da época.

Cabe evidenciar que as questões essenciais à primeira onda ainda são vivenciadas por muitas mulheres, como a sistemática privação dos direitos civis e políticos, que mesmo estando, muitas vezes inscritos em um discurso – de ordem institucional e/ou do discurso comum- que sustenta a aparente garantia de tais direitos, seguem não sendo assegurados em todo o mundo, notadamente em contextos de guerras, ou mesmo cotidianamente por mulheres negras, indígenas, camponesas e periféricas no âmbito doméstico/comunitário e/ou público/institucional.

Já o segundo momento do movimento feminista brasileiro teve como contexto o golpe militar de 1964, em um ambiente político de forte repressão e privação de direitos políticos e de fortalecimento das forças patriarcais, onde diversas mulheres, não só no Brasil, mas também na América Latina, se organizaram contra a ditadura militar, discutindo e procurando estratégias e mecanismos para combater as relações de poder e trazendo o debate sobre sexualidade feminina para o centro das organizações e movimentos feministas que se articulavam na época. Como sintetiza Marlise Matos,

[...]esta segunda onda, caracterizou-se, no Brasil e nos demais países latino-americanos, então, como uma resistência contra a ditadura militar e, por outro lado, em uma luta contra a hegemonia masculina, a violência sexual e o direito ao exercício do prazer. (Matos, 2010, p.68)

A terceira onda do feminismo, que ocorreu em meados dos anos 1980, se relacionou com a intensa participação das mulheres no processo de abertura democrática do Brasil e é caracterizada pela partidarização e institucionalização do movimento através do estreitamento das articulações entre o Estado e os movimentos feministas organizados que defendiam o projeto de institucionalização do feminismo, e também pela divisão entre este último grupo e

a vertente do feminismo autonomista, que alertavam para os riscos decorrentes dessa aproximação¹⁰.

Celí Pinto (2003) ressalta que este momento foi marcado também pela diversificação do movimento na busca por reflexões próprias que critiquem a pretensa universalidade da categoria “mulher”, anunciando a noção da *diferença* como constitutiva do movimento feminista, coexistindo com a ideia de “semelhança” – esta última utilizada como estratégia para articular a multiplicidade de realidades e lutas feministas- no sentido de que, a opressão de gênero é uma realidade vivenciada, ainda que de formas muito distintas, por todas as mulheres. A noção da diferença como expressão da diversidade de mulheres e do movimento feminista, começou a ser utilizada pelo reconhecimento das relações de poder *entre* as próprias mulheres e pela afirmação de que essas relações estão perpassadas por marcadores como raça, classe e etnia¹¹.

Neste contexto, diversas mulheres negras, camponesas, latinas, indígenas, ciganas, quilombolas e pertencentes à comunidades tradicionais, começam a articular-se mais massivamente no espaço público, reivindicando a pluralidade de suas realidades específicas e criticando radicalmente o movimento feminista hegemônico, pelo seu caráter branco e ocidental, que em suas elaborações teórico-políticas silenciam e homogeneizam as reivindicações das “outras” mulheres, considerando-as como um bloco único, com raça, classe e etnia específica: a mulher branca altamente escolarizada, ocidental e do norte-global. Esse período marcou o início de um longo e não acabado processo no qual, como aponta Marlise Matos:

Ao mesmo tempo em que a diferença deixa de ser uma justificativa para a exclusão de gênero dos principais discursos sobre direitos humanos, ela, em si mesma, passou a servir de apoio à própria lógica de incorporação da perspectiva de gênero. (Matos, 2010, p.10).

Desta forma, pensando nos movimentos feministas e em sua relação com a multiplicidade de mulheres, é necessário compreender o paradoxo “[...] da igualdade e da diferença na simultaneidade e na complexidade.” (Matos, 2008, p. 353), não para construir suas “normas” que apagam as diferenças que o conformam, mas sim afirmar a *diferença* através de uma epistemologia que inclua, compreenda e abraça tal diversidade rumo a um projeto de fato emancipador das mulheres e para as mulheres.

¹⁰ A respeito da vertente autonomista do movimento feminista da década de 80 no Brasil, ler LOVATTO, 1998.

¹¹ SIQUEIRA, 2015. p. 337.

Neste contexto político de eclosão e abertura para os outros feminismos, a anunciação da articulação entre gênero, raça e diferença sexual aparece de maneira mais intensa e sistemática nos discursos e ações de teóricas e militantes feministas, que apontam que a inter-relação entre essas dimensões conformam as lógicas e os mecanismos constitutivos fundamentais para que o sistema econômico e político hegemônico se perpetue, pois:

Raça, gênero, diferença sexual, sexualidade, espiritualidade e epistemologia não são elementos que se crescem, de fora, às estruturas econômicas e políticas do sistema mundo capitalista, mas são, ao contrário, sua parte constitutiva (Grosfoguel, 2002, p. 28).

A partir desse cenário, diversos movimentos de mulheres - movimentos feministas indígenas, ciganos, etc.- e várias teóricas feministas começaram a produzir trabalhos que refletem sobre como a opressão de gênero não está desvinculada da opressão de etnia, raça e classe, desvelando como essas categorias se interrelacionam e denunciando a opressão de gênero que mulheres de diferentes etnias sofrem, fruto da histórica dominação e fetichização colonial, que se origina durante o processo de colonização da América e do Oriente¹².

Outro importante processo que emerge nesse contexto é o da globalização dos movimentos de mulheres, que facilitou a interlocução e as pontes de diálogo entre mulheres de diferentes nacionalidades e etnias. Um exemplo deste fenômeno é o ativismo das mulheres ciganas, que como pontua Alessandra Caterina (2017), a partir do século XX começou a articular-se com mais expressividade com os outros movimentos feministas - movimentos feministas negros, chicanos e ameríndios-, se conectando a mulheres da Europa e da América Latina e iniciando um processo de reconhecimento de aspectos em comum com as mulheres pertencentes a comunidades tradicionais, como as denúncias sobre as opressões específicas vivenciadas pelas mulheres em seus territórios, pelos companheiros da comunidade e também pela sociedade em geral – estado, empresas privadas, e sociedade civil-, bem como a criação de estratégias de enfrentamento e reivindicação de seus direitos coletivos e específicos.

¹² Utilizo a categoria Oriente como diferenciação do Ocidente, ou nas palavras de Anibal Quijano, como o “outro” em relação ao Ocidente. Consciente das complexidades, especificidades e contradições que essa oposição carrega, esta escolha considera a crítica do dualismo com tintes coloniais Ocidente/Oriente e foi realizada tendo em vista as limitações de adentrar nessa discussão no presente trabalho, aliada à necessidade afirmação/ nomeação desse “outro”. A respeito da formulação da categoria “Oriente”, ver: QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005. Colección Sur Sur. p. 121-122.

1.2 A colonialidade e a construção do sujeito na modernidade

Na sessão anterior contextualizo brevemente a emergência dos “feminismos outros”, a partir da trajetória da conformação das *ondas feministas*, que emergem no cenário público para afirmar as existências e especificidades de diversas mulheres e/ou grupos de mulheres que sempre foram excluídas do pensamento e da prática feminista ocidental. Para tal, aponto em linhas gerais, a eclosão dos movimentos de mulheres latino-americanas de diferentes grupos e menciono que a produção teórica deste momento caminhou, com certo descompasso, tensões e limitações, junto a esse processo.

A grande virada epistemológica proposta pela descolonização dos feminismos está inscrita no reconhecimento de que o machismo, tal qual experienciamos hoje, é parte constituinte do sistema de dominação colonial, racista e machista que se ordena seguindo a matriz de poder colonial, como conceitua Quijano (2000).

Apresenta, portanto, como ressalta a filósofa feminista argentina Maria Lugones, um olhar *desde* e a *partir*, da diferença colonial e remonta às raízes do feminismo em uma intersubjetividade historicizada (Lugones, 2010, p. 109), que restabelece nas formulações teóricas e orientações práticas as continuidades entre o processo de colonização e o machismo contemporâneo, revelando os mecanismos que conformam a “racionalidade Ocidental” como produtora das relações machistas de subordinação e as articulações entre esse sistema patriarcal de poder e a colonização de gênero, que foi e é responsável pelas opressões historicamente vivenciadas por mulheres latino-americanas.

Para tratar das especificidades políticas, sociais, culturais e econômicas da América Latina, Aníbal Quijano desenvolve o conceito de colonialidade do poder (1991,1998,2000) e localiza o processo de constituição da América como o começo da configuração das dinâmicas associadas à essa construção, pontuando que:

Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na idéia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa idéia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial. (QUIJANO, 2005, p.117).

A colonialidade, neste sentido, representa mais que processos geopolíticos de organização material¹³, expressos na divisão e controle do trabalho e nos fluxos de mercadorias articulados pelo mercado – e contemporaneamente, nos fluxos internacionais do capital-, mas revela também as construções ideológicas subjacentes a ela, com toda a sua complexa rede de simbolismos que atuam profundamente na construção de subjetividades. A esse respeito, Aníbal Quijano reconhece a raça como a categoria mental da modernidade que “[...]demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero [...]” (Quijano, 2005, p.118).

A compreensão dos mecanismos de dominação, conferindo a centralidade necessária à criação da categoria raça como justificativa para empreender o projeto de opressão e controle das mentes e corpos não europeus, não brancos e não ocidentais, abre caminho para a desnaturalização de concepções fundamentadas em noções eurocentradas.

Tais concepções, desenvolvidas desde a Europa e amplamente difundidas – ou melhor dizendo, impostas- aos continentes colonizados têm como referência um “tipo” de conhecimento específico, produzido a partir de um contexto e uma história com urgência de ser recontada através desses olhares e vozes que procuram desvelar em profundidade os recursos empregados na consolidação desse sistema de poder que naturalizou tal forma de conhecimento como a única possibilidade de experimentação da vida.

A grande “jogada” desta estratégia de dominação, nunca antes experimentada com tamanha magnitude pela humanidade, reside na sua pretensão de universalidade e no sucesso da difusão desse modelo como hegemônico (QUIJANO, 2005). Ou seja, a problemática não se encontra apenas na produção de um conhecimento que tem como princípio ser universalmente aplicável – o que constitui a base do denominado conhecimento científico ocidental, que se nega a conceber que suas linguagens e códigos são inscritos em uma história particular e, portanto, não são naturais e inerentes à condição humana-, mas também na criação de um complexo aparato de controle, dispondo de estruturas e instituições que se interacionam e, que conseguiu se instaurar a nível global, invisibilizando e tornando intencionalmente marginais as outras subjetividades, histórias, culturas e modos de fazer

¹³ A respeito da organização geopolítica do sistema colonial/moderno, Quijano (2005) tece fundamentais considerações acerca do processo de divisão do trabalho e da colonialidade do poder. Embora expressivamente importantes, ao trazer suas reflexões para esse texto pretendo focar na construção do pensamento colonial na produção de racionalidades e visões que explicam a dominação de gênero e o contexto de colonização do próprio movimento feminista para articular a importância das ideias trazidas pelos feminismos descoloniais e/ou latino-americanos para se pensar as articulações possíveis entre feminismo, economia, natureza e Agroecologia.

conhecimento, e desta forma, deslegitimando todas as outras expressões de ser *no e com* o mundo ao submeter os povos a um intenso processo doutrinário – de base Judaico cristã- e/ou de sucessivas tentativas de extermínio. Em suma:

Em primeiro lugar, o atual padrão de poder mundial é o primeiro efetivamente global da história conhecida. Em vários sentidos específicos. Um, é o primeiro em que cada um dos âmbitos da existência social estão articuladas todas as formas historicamente conhecidas de controle das relações sociais correspondentes, configurando em cada área uma única estrutura com relações sistemáticas entre seus componentes e do mesmo modo em seu conjunto. Dois, é o primeiro em que cada uma dessas estruturas de cada âmbito de existência social, está sob a hegemonia de uma instituição produzida dentro do processo de formação e desenvolvimento deste mesmo padrão de poder. Assim, no controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, está a empresa capitalista; no controle do sexo, de seus recursos e produtos, a família burguesa; no controle da autoridade, seus recursos e produtos, o Estado-nação; no controle da intersubjetividade, o eurocentrismo. Três, cada uma dessas instituições existe em relações de interdependência com cada uma das outras. Por isso o padrão de poder está configurado como um sistema. Quatro, finalmente, este padrão de poder mundial é o primeiro que cobre a totalidade da população do planeta. (Quijano, 2005, p.123).

O caminho percorrido em direção a esse “tornar universal” subsumiu a identificação da humanidade na referência do ‘sujeito universal’: homem ocidental, branco, heterossexual e proprietário. Todos aqueles, e mais precisamente, aquelas que não são atravessadas por um ou mais desses marcadores, são concebidas não como sujeitas em si, mas como o “outro”, à margem da centralidade do que é considerado propriamente “humano”, dotado de poder e racionalidade (Colling, 2004, p. 38).

A esse respeito, cabe ressaltar que a noção de indivíduo construída e difundida desde o ocidente, é pautada na concepção de individualidade – e a correlata ideia de competitividade, constitutiva do sistema capitalista de produção -, desta forma, associada a essa personificação característica da colonialidade moderna ocidental, articulam-se inúmeras concepções e significações que sustentam toda a cadeia deste sistema global de poder.

São diversas as áreas que propõem análises que mesmo não apresentando a proposta descolonial, à sua maneira, localizam a construção desse sujeito universal como mecanismo de concepção e dominação das múltiplas áreas da vida individual e/ou social.

Neste sentido, o livro *O segundo sexo*, escrito por Simone de Beauvoir (1980), é um marco acerca das reflexões do feminismo ocidental no que tange à crítica ao sujeito “universal” construído a partir da perspectiva patriarcal desde o ocidente. Já sobre as análises propostas pela sociologia econômica, destaca-se o trabalho de Herbert Simon (1955) na crítica à noção da racionalidade do homem econômico, imbuída termo “*homo economicus*” - conceito criado e amplamente utilizado nos pressupostos da teoria econômica neoclássica que

influenciou profundamente na maneira como a economia é concebida na contemporaneidade- que diz respeito ao indivíduo que atua sob a ordem do que é racional e produz a correlata imagem de um homem, ocidental, dotado de razão que visa sempre maximizar os lucros.

O filósofo Michel Foucault (1992), propõe uma revisão sobre o caráter universalista do sujeito, que é reconhecido como a figura que produz o conhecimento com conotação de validade, ao criticar sua pretensão de aplicabilidade a qualquer tempo/espaço e anunciar a importância do contexto político, social, histórico e cultural na conformação das subjetividades presentes na construção do sujeito.

Além dos autores e trabalhos mencionados, tantos outros autores propõem análises formuladas a partir da própria ciência ocidental que criticam a noção do:

[...] sujeito cartesiano-kantiano humanista, ou seja, o sujeito autônomo, livre e transparentemente autoconsciente, que é tradicionalmente visto como a fonte de todo o conhecimento e da ação moral e política. Em contraste, e seguindo a crítica da filosofia liberal feita por Nietzsche, eles descrevem o sujeito em toda sua complexidade histórica e cultural – um sujeito “descentrado” e dependente do sistema linguístico, um sujeito discursivamente constituído e posicionado na interseção entre as forças libidinais e práticas socioculturais. (PETERS, 2000, p. 32-33).

As enunciações realizadas pelas feministas latino-americanas em relação à construção do sujeito na modernidade são ainda mais radicais na medida em que resgatam os violentos processos de desumanização das mulheres e homens nos continentes colonizados - as feministas latino-americanas tratam de contar a história das violências sofridas em seus continentes pelos indígenas, africanos, quilombolas, além das comunidades tradicionais e camponesas-, pautados em discursos forjados a partir da legitimidade conferida à religião inicialmente com mais força e hegemonia, mas também articulada a ela, ao conhecimento científico. Discursos esses que carregam no seio de suas elaborações a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano. Tal hierarquia é a dicotomia central da modernidade colonial e foi imposta nas Américas e no Caribe como classificação entre europeus e povos colonizados como instrumento e como lógica de dominação (Lugones, 2014, p. 936).

Tal divisão trás no seu interior outras subdivisões hierárquicas de acordo com a raça e o gênero sendo, nesta estrutura, o homem europeu a expressão fiel da representação de humanidade seguido por seu “acessório”, a mulher europeia a serviço das necessidades e dos desejos masculinos: reprodução, alimentação, cuidado e lazer.

Do outro lado, concebidos como não-humanos, se encontram os indígenas e os negros – na continuidade da colonialidade com o projeto de miscigenação, esse estigma se expande a um amplo espectro de grupos e “raças”: caboclo, amarelo, pardo, moreno, ribeirinho,

quilombola, entre outras classificações-, associados às imagens e concepções de seres selvagens, com características animais distanciam das características que constituem e referenciam a humanidade racional e civilizada europeia.

Desta forma, essa estrutura classificatória serviu diretamente à normatização dos colonizados, inscrita no processo de desumanização como princípio para julgar e condenar as populações da América e do Caribe (Lugones, 2014, p.936), atribuindo-lhes adjetivos e estereótipos contrastantes, como selvagem/ dócil, hipersexualizado/passivo sexualmente.

Em relação às classificações entre homens e mulheres, Maria Lugones pontua que através dela, as pessoas colonizadas foram interpretadas não como homens e mulheres, mas como machos e fêmeas cada qual em oposição a seu “correspondente”. Como mulheres ocidentais são concebidas como o “outro” as fêmeas eram “[...] a inversão humana de homens” (Lugones, 2014, p.937), por tanto:

[...] Machos tornaram-se não-humanos-por-não homens, e fêmeas colonizadas tornaram-se não-humanas por-não-mulheres. Consequentemente, fêmeas colonizadas nunca foram compreendidas como em falta por não serem como-homens, tendo sido convertidas em viragos. Homens colonizados não eram compreendidos como em falta por não serem como-mulheres. (Lugones, 2014, p.937).

Tal sistema ordenador empreendeu violências em todos os âmbitos da vida social e subjetiva das populações que pretendiam colonizar, seguindo as especificidades conferidas aos homens e as mulheres. Através desse aparato ideológico de significação das mulheres, não concebidas como pessoas - nem segundo a própria concepção machista de humanidade conferida às mulheres ocidentais-, a dominação era imposta através de violências físicas, sexuais e simbólicas específicas e particulares a essas mulheres que encontram significativas continuidades na contemporaneidade.

Exatamente deste processo emerge a necessidade de compreensão da diferença entre a experiência de opressão machista patriarcal vivenciada por mulheres brancas ocidentais e mulheres que não se reconhecem e nem são reconhecidas como tal - mulheres indígenas, negras, periféricas, camponesas e de comunidades tradicionais-.

Através do resgate cuidadoso dos mecanismos de controle e dominação do período colonial, a compreensão dos profundos efeitos na subjetivação dos diferentes grupos e pessoas é desocultada, pois o mesmo processo que impôs essa concepção classificatória tratou de ocultar intencionalmente a sua própria história, naturalizando as dinâmicas coloniais de representação e classificação dos diversos sujeitos para justificar o seu projeto doutrinário.

Considerando que o caminho percorrido durante esse processo foi e é dinâmico e continuamente renovado, a colonialidade de gênero não é um pacote fechado e estático que remonta diretamente à classificação do período colonial, embora apresente inegáveis vínculos e continuidades com a experiência contemporânea, correspondendo à efetiva “gênese” desse percurso. Ao contrário, o processo de desumanização até a efetiva internalização da dicotomia homem/mulher, e as representações configuradas para caracterizar as/os colonizadas/os, passou e passa pelo desenvolvimento ativo de ressignificações que estão lastreadas nas dinâmicas políticas, econômicas, sociais e culturais específicas a cada período e a cada contexto, que ora se articulam e se sobrepõem, produzindo discursos e concepções por vezes contraditórios, acionados segundo os interesses de cada circunstância.

Neste sentido, a terceira seção deste capítulo apresenta a proposta da descolonização do feminismo, anunciada através das mulheres engajadas em um projeto feminista de caráter emancipador e que concebe a autonomia como princípio estruturante tanto para a denúncia do que as próprias mulheres latino-americanas consideram como violências e opressões por elas vivenciadas, quanto para afirmação de suas cosmovisões e práticas na busca pela garantia do direito de *existir*¹⁴ no sentido afirmativo da palavra.

1.3 Feminismos latino-americanos: As vozes e as vidas anunciadas pelas mulheres latino-americanas

Como já discutido nas seções anteriores, as noções ocidentais estão impregnadas de valores coloniais em várias instâncias e, neste sentido, a história do movimento feminista também remonta à uma tradição eurocentrada, tendo sua expressão no feminismo eurocêntrico, que universaliza a experiência da dominação patriarcal, transpondo a realidade das mulheres brancas para mulheres negras e de outras etnias, investindo em missões civilizadoras que silenciam o direito à diferença e à autonomia das mulheres dos continentes colonizados (Segato, 2011, p. 116).

As concepções do feminismo ocidental são utilizadas na formulação de leituras que desprendem lógicas e recursos fundados em um paradigma colonial, reforçando muitas vezes a divisão das esferas público/privado e a preconização essencialista da primeira em relação à segunda, transpondo a categoria “patriarcado” para comunidades e etnias que constroem e

¹⁴ Ao utilizar a palavra existir, e propor que ela seja concebida em seu sentido fundamental, não pretendo remontar à corrente filosófica existencialista, que tem as obras de Jean Paul Sartre e Albert Camus como grandes referências. Aciono essa palavra no sentido do reconhecimento de outras existências que não passam pela noção etnocêntrica do significado de “existir” da cultura ocidental e vão além – apesar de dialogar com – da noção de resistência desses grupos, concebendo as subjetividades coletivas e projetos específicos de mundo de cada etnia ou grupo social no seio da experiência de existir sócio-culturalmente.

organizam o tecido comunitário a partir de outras dinâmicas, como se estas se estruturassem da mesma forma, seguindo os mesmos princípios do patriarcado capitalista ocidental. Nesse contexto, além de um:

[...]reordenamento de cunho não apenas teórico-político, mas, inclusive, epistemológico, filosófico e científico [...] (Matos, 2014, p.40) a proposição e abertura para uma nova linguagem descolonial nas e das ciências é necessária para representar os complexos processos do sistema-mundo colonial/moderno [...] será urgente e necessário sair de nossos paradigmas, abordagens, disciplinas e campos e propor outros novos. (p.45).

Como ressalta Vera Soares a maioria das análises sobre os movimentos feministas são parciais e compartimentadas e uma maneira, sugerida pela autora, de evitar essa tendência teórica e epistemológica é:

[...] evitar uma leitura linear desta realidade, tanto pela multiplicidade inerente às relações sociais em que está imersa a mulher como também porque as práticas das mulheres estão marcadas pela busca de formas alternativas de situar-se frente ao mundo e, ao mesmo tempo, pelo peso de identidades e práticas tradicionais assumidas como válidas pelas próprias mulheres. Gênero e identidade política, imagens e práticas que marcam o comportamento cotidiano das mulheres, simbolismos e o lugar na cultura política faltam em geral nos estudos dos movimentos de mulheres. (Soares, 1994, p. 21).

Nesse sentido , a antropóloga Rita Segato (2011) tece fundamentais reflexões sobre como se pensar uma plataforma de direitos humanos que não seja homogênea e com um forte discurso anti-relativista e anti-indígena como encontramos hoje, mas sim traçar caminhos epistemológicos e ontológicos que orientem leituras da realidade baseadas no princípio da complexidade, dos arranjos múltiplos e complexos, nas contradições, nas cosmologias diversas, principalmente para seguir um projeto que proponha de fato a emancipação das condições de subalternidade, opressão e dominação.

Tendo isso em vista, o feminismo descolonial se constitui enquanto um movimento, protagonizado por ativistas e teóricas feministas latinoamericanas, que radicaliza “[...] a crítica epistêmica realizada pela teoria descolonial a revisando, questionando, complementando, ao evidenciar a intrínseca relação entre o sistema colonial e de gênero[...]” (Costa, 2017, p. 4) e também ao desenvolver análises sobre os processos de hegemonização do feminismo ocidental e, principalmente, apontar para a centralidade das perspectivas trazidas e vivenciadas pelas mulheres latinoamericanas como constitutivas de um projeto feminista que afirma outras realidades e concepções sobre o feminismo e/ou sobre as experiências e reivindicações das mulheres que foram e são ocultadas nas principais

narrativas feministas durante toda a constituição do feminismo enquanto movimento teórico-político. Maria da Graça aponta que:

O termo feminismo descolonial foi proposto pela autora argentina María Lugones (2008), como forma de entender a co-constituição dos traços históricos da organização do gênero no sistema moderno/colonial, representado pelo dimorfismo biológico, organização patriarcal e a heterossexualidade compulsória, a partir dos processos de colonialidade de poder como uma forma de organização do gênero também em termos raciais. (Costa, 2017, p.4).

A escritora, feminista e docente Francesca Gargallo se propõe a refletir e investigar sobre os porquês que levaram o feminismo acadêmico em suas narrativas, teorias e práticas políticas a atuar sob a pretensão de universalidade, considerando seus marcos interpretativos e epistemológicos como suficientes e necessários a todas as mulheres, ao passo que só foi “experimentado, vivido e pensado desde uma região ideológica do mundo, a que se identifica com o Ocidente em expansão histórica.” (Gargallo, 2014, p. 62).

A antropóloga e teórica feminista afro-dominicana Ochy Curiel aponta que a história do feminismo é contada desde uma perspectiva linear-eurocêntrica que localiza o seu nascimento no iluminismo com a Revolução Francesa. Tal história hegemônica, através dos mecanismos de saber-poder coloniais, ocultou as experiências das mulheres que não habitam a Europa e assim também ocultou os processos que antecedem o período da ilustração, protagonizados por essas mulheres, que tinham como objetivo primeiro oferecer oposição e rechaço ao patriarcado. Neste sentido, Ochy considera que “[...] *uno de los principales gestos éticos y políticos de descolonización en el feminismo es retomar distintas historias, poco o casi nunca contadas.*” (Curiel, 2009, p.5).

Maria Lugones aponta para a importância de se afirmar a “diferença colonial”, na medida em que “*pensar sobre a colonialidade do gênero permite-nos pensar em seres históricos compreendidos como oprimidos apenas de forma unilateral.*” (Lugones, 2014, p.939).

Desta forma, propõe ir além da compreensão dos mecanismos de opressão - embora trate deles e considere a sua importância- movendo-se também em direção aos aprendizados trazidos pelas experiências das pessoas que resistem à colonialidade e evocam outros modos de ser e se relacionar, ressaltando o perigo das análises que reduzem unilateralmente as mulheres não brancas a “mulheres colonizadas”, o que contribui para silenciar as outras trajetórias que não só resistem à colonialidade mas em vários âmbitos se constituem fora dela.

Assim, designa a análise da opressão de gênero racializada capitalista de

“colonialidade do gênero” e denomina a possibilidade de superar a colonialidade do gênero como “feminismo descolonial”. (Lugones, 2014, p. 941).

Nesse contexto, a perspectiva dos feminismos descoloniais e latino-americanos é relevante para se pensar a experiência das mulheres Ticuna, tratada no último capítulo. Ao trazer, com as diversas limitações desde o lugar de onde anuncio, um relato reflexivo sobre o que observei em relação à diversidade, aos saberes, às práticas e às dinâmicas cotidianas da Regina que se relacionam no e com o agroecossistema ao redor de sua casa, tento caminhar em consonância com a proposta evocada tanto pelos estudos descoloniais quanto pelos feminismos descoloniais: é necessário trazer à tona as experiências das mulheres nos continentes colonizados, que são sistematicamente ocultadas e deslegitimadas das/nas narrativas hegemônicas.

Observa-se, portanto, entre as feministas militantes e/ou teóricas que se propõem a tratar da colonialidade do gênero, do feminismo descolonial ou da diferença colonial, a recorrência de duas preocupações principais: a necessidade de esmiuçar a história da colonização buscando compreender e se manifestar sobre como a opressão de gênero de caráter colonial se instituiu como princípio de controle e violência sobre as pessoas, manifestada de diferentes maneiras em relação a cada categoria forjada pela modernidade colonial - homem branco, mulher branca, homem não branco, mulher não branca-, e, por outro lado, a importância da afirmação das próprias narrativas e percepções das mulheres sobre suas cosmovisões, seu vocabulário, suas experiências e demandas, propondo uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental.

Além das contribuições que se propõem a refletir sobre os mecanismos de exploração promovidos pelo Sistema- Mundo Colonial/Moderno, os feminismos latino-americanos também anunciam outras maneiras, tanto as já existentes, quanto a proposição de novas formas de ser, de conceber, de viver e de criar outros projetos e realidades que não correspondem à lógica, e principalmente ao *olhar*, desenvolvido e promovido pela modernidade ocidental que tem a universalização - e a subjacente invisibilização do *que* e de *quem* não segue seus cânones interpretativos- como característica fundamental (Curiel, 2009).

O corpo é vivenciado de outras maneiras pelas mulheres negras, indígenas, camponesas e de comunidades tradicionais, tanto no que tange às experiências cotidianas atravessadas pelo olhar masculino ocidental que as subjuga e as fetichiza como mecanismo de sujeição à inúmeras violências *específicas* sofridas cotidianamente – que não são vivenciadas por mulheres brancas e de classes altas -, vinculadas à exploração sexual e do trabalho, quanto, como pontua Francesca Gargallo (2014) acerca dos feminismos comunitários

indígenas, esses corpos são construídos e concebidos pelos diversos grupos de mulheres a partir de cosmovisões próprias que não seguem os cânones ocidentais de interpretação do mundo.

As mulheres latino-americanas falam, cada vez mais, através das perspectivas feministas por elas formuladas, sobre os lugares e experiências desde onde esses corpos habitam e existem, ressaltando que essas concepções coloniais sobre seus corpos e vidas não lhes representa.

Através do olhar proposto pelo feminismo comunitário, movimento que tem como uma de suas fundadoras Julieta Paredes, feminista descolonial boliviana/aimará, ela afirma – sempre utilizando o pronome nós para dizer sobre os processos das mulheres indígenas- que as mulheres indígenas pensam a partir da comunidade, como princípio, para construir o feminismo e suas reivindicações.

As mulheres incas feministas comunitárias¹⁵ e diversos movimentos de mulheres rurais latino-americanos também demarcam esse lugar que se diferencia da noção do indivíduo ocidental ao utilizarem o termo “corpo-território”, corpos que se constituem enquanto parte de comunidades e territórios específicos, que não podem ser pensados separadamente desses elementos constitutivos das identidades das mulheres.

Essas mulheres não só denunciam a construção do sujeito universal – como outros movimentos feministas de esquerda - mas também, e principalmente, afirmam suas reivindicações a partir de suas próprias vivências como mulheres em constante relação *no e com* o mundo, como pessoas em si, como sujeitas de suas histórias. Ainda sobre os feminismos indígenas, Julieta Paredes ressalta que:

Para descolonizar el concepto y el sentimiento del cuerpo, hay que descolonizarnos de esa concepción escindida y esquizofrénica del alma por un lado y cuerpo por otro; es lo que ha planteado la colonia.

Nosotras partimos del cuerpo como una integralidad de corporeidad, que comprende desde la biogenética hasta la energética, desde la afectividad, pasando por la sensibilidad a los sentimientos, el erotismo, la espiritualidad y la sensualidad, llegando hasta la creatividad.

Nuestros cuerpos que quieren comer bien, estar sanos, que gustan de las caricias y les duelen los golpes, nuestros cuerpos que quieren tener tiempo para conocer y hacer teorías, queremos desde nosotras nombrar las cosas con el sonido de nuestra propia voz. Queremos poner el cuerpo en hacer movimientos sociales y políticos que recojan las propuestas y junten nuestros sueños y esperanzas. (Paredes, 2010, p.100).

¹⁵ “Declaración política de las mujeres xinkas feministas comunitarias, en el marco de la conmemoración del 12 de octubre Día de la resistencia y dignificación de los pueblos indígenas: ¡¡¡No hay descolonización sin despatriarcalización!!!”, Guatemala, 12 de octubre de 2011.

Considero importante dialogar com a noção do corpo-território como parte do feminismo comunitário, não somente para explicitar a diferenciação com as outras vertentes feministas e a afirmação das perspectivas descoloniais do feminismo, mas por considerar essa uma noção chave da articulação entre a Agroecologia e o feminismo.

Ao denunciarem as violências empreendidas em seus corpos e apontarem o modelo de desenvolvimento econômico capitalista patriarcal como o responsável por produzir e gerir essas violências, as feministas comunitárias conectam os mecanismos coloniais de exploração da natureza – e assim, no pacote, o modelo da agricultura convencional- com os mecanismos de exploração dos corpos e territórios das mulheres. O que elas dizem é que ambos são fruto do mesmo processo de exploração colonial e não funcionam separadamente, e desta forma, não são sentidos e vivenciados separadamente.

Levar essas concepções para o “mundo público” da mídia, dos movimentos sociais e da política de Estado é imprescindível para que os direitos e as reivindicações das mulheres sejam de fato assegurados e é a partir dessa constatação que elas se organizam e manifestam, seja através das produções teóricas ou dos discursos e manifestações públicas e também em suas comunidades em constante construção do movimento dentro e fora - dentro: em diálogo e as vezes em disputa com suas comunidades e fora: na arena pública para comunicar suas teorias, aspirações e lutar pelos seus direitos específicos.

2. Feminismo e Agroecologia: (re)conexões necessárias

2.1 A modernização da agricultura, o silenciamento dos saberes locais e a perspectiva agroecológica

No presente trabalho escolho a perspectiva descolonial dos feminismos por considerar que oferece uma crítica radical e apresenta caminhos contundentes para a reflexão e, principalmente, para a mudança de fato da realidade opressiva promovida pelo machismo colonial-moderno. Tratar da colonialidade é essencialmente reconhecer a complexidade e a abrangência que essa concepção evoca, é partir da constatação de que o sistema que se configura a partir da racionalidade colonial afeta todos os âmbitos da vida social.

Desta forma, apresento a abordagem da Agroecologia tendo em vista as conexões entre a Agroecologia e a perspectiva descolonial dos feminismos. Ambas as abordagens apresentam um contraponto e uma oposição que oferecem resistências ao sistema econômico de capital e trabalho, que tem a exploração de diversos povos como princípio, e à estrutura de

poder que se instaura para viabilizar esse projeto. Como ressalta Grosfoguel (2008), a colonização não instaurou apenas esse sistema econômico capitalista, mas principalmente estabeleceu um sistema de poder que opera a partir de hierarquias de gênero, classe, raciais e étnicas.

A Agroecologia, nesse sentido, emerge como resposta à crise social, econômica e política geradas pelo processo de mercantilização, privatização e cientificização da agricultura que se desenvolve no seio da Revolução Verde implementada nacional e internacionalmente nas décadas de 1960 e 1970 (Gliessman, 1978; Altieri, 1991; Petersen, 2009).

Tendo em vista a continuidade das lógicas e mecanismos do período da colonização em forma de colonialidade (Quijano, 2005), a faceta colonial do capitalismo se “revela” na medida em que adentramos nos processos de produção e reprodução do capital e estabelecemos os vínculos entre esse sistema e a colonialidade das diversas dimensões da existência.

O processo de modernização da agricultura que se intensificou com a implementação da Revolução Verde tem no cerne de seus princípios a Colonialidade do saber, do poder e do ser, além da Colonialidade da Natureza. Ao transpor a lógica industrial do modo de produção capitalista para a agricultura em busca do aumento da produtividade por meio da implementação de um pacote tecnológico que objetivou a intensificação da produção de monocultivos em larga escala com a utilização de agrotóxicos, fertilizantes químicos, “melhoramentos” genéticos de sementes, além da mecanização da agricultura e da forte concentração fundiária nas mãos dos grandes proprietários (PETERSEN, 2009), a produção de alimentos passou a operar a partir de uma das dicotomias centrais da modernidade: a dicotomia cultura/natureza.

A separação entre natureza e cultura repousa no sentido que a natureza adquiriu na modernidade colonial/capitalista, a esse respeito:

En la modernidad, la naturaleza se convirtió en objeto de dominio de las ciencias y de la producción, al tiempo que fue externalizada del sistema económico; se desconoció así el orden complejo y la organización ecosistémica de la naturaleza, en tanto que se fue convirtiendo en objeto de conocimiento y en materia prima del proceso productivo. La naturaleza fue desnaturalizada para convertirla en recurso e insertarla en el flujo unidimensional del valor y la productividad económica. Esta naturalidad del orden de las cosas y del mundo – la naturalidad de la ontología y la epistemología de la naturaleza – fue construyendo una racionalidad contra natura, basada en leyes naturales inexpugnables, ineluctables, inmovibles. (Leff, 2003, p.22).

Desta forma, as políticas contemporâneas em relação à biodiversidade representam, mais que uma preocupação com a diversidade da vida, uma estratégia para manter a

biodiversidade compreendida como *“un enorme banco de recursos genéticos que son la materia prima de los grandes consorcios de las industrias farmacéuticas y de alimentos, cuyo valor económico supera ya el de los consorcios petrolero.”* (Leff, *et. al.*, 2002, p. 11).

Ainda de acordo com Leff, *et. al.* (2002), os povos e países que abrigam as maiores áreas de biodiversidade - sendo a América Latina um continente que corresponde a essa realidade – passam por um intenso processo de destruição das suas significações e sentidos culturais sobre a natureza e a biodiversidade, ao mesmo tempo em que apresentam e defendem, configurando resistências ao modelo hegemônico em curso, estratégias possíveis de um manejo da natureza que parte das dinâmicas culturais e econômicas dos diversos povos que habitam secularmente esses territórios e se relacionam com a biodiversidade presente.

A partir desse conjunto de significações hegemônicas sobre a natureza e seu manejo, o projeto de modernização da agricultura foi amplamente difundido produzindo uma cadeia de impactos culturais, sociais, econômicos e ecológicos constantemente denunciados pelos diversos setores da sociedade (movimentos sociais, sociedade civil não organizada, ONG's e pesquisadores).

O manejo dos recursos naturais para a produção de alimentos nesse contexto seguiu a lógica da natureza concebida como mero recurso, matéria prima para obtenção de lucro, estabelecendo uma ruptura que separou a agricultura dos processos culturais e simbólicos de reprodução da vida para inseri-la na dinâmica capitalista mercantil das cadeias agroindustriais e agroexportadoras.

A produção de alimentos é tratada como um processo industrial no qual as plantas assumem o papel de fábricas em miniatura: sua produção é maximizada pelo aporte de insumos externos, sua eficiência produtiva é aumentada pela manipulação dos seus genes e o solo é simplesmente considerado o meio no qual suas raízes ficam ancoradas (Gliessman, 2000, p. 34).

Em relação a homogeneização do modo de fazer a agricultura que desencadeou um progressivo processo de deterioração nas múltiplas maneiras que as populações camponesas, indígenas e tradicionais tem de se relacionar com os ecossistemas nos territórios Sevilla Guzmán pontua que:

O pensamento científico convencional, através do conceito de desenvolvimento, definiu como o "progresso" para as zonas rurais a sua homogeneização sociocultural e, com isso, levou à erosão do conhecimento local, que foi desenvolvido e apropriado mediante a interação entre os homens e a natureza, em cada específico ecossistema. Esta erosão aconteceu através de um processo de imposição paulatina das pautas de relações econômicas, sociais, políticas e ideológicas vinculadas à "modernização", definida e entendida como tal a partir da identidade sociocultural ocidental. [...] Assim, o modo industrial de uso dos recursos naturais foi substituindo as formas de manejo (camponesas) tradicionais, vinculadas às culturas locais,

de maneira que o contexto social, tecnológico e administrativo, como nova forma de gestão, atuou como mecanismo homogeneizador que implementou, de forma paulatina, um modo de vida "moderno", hostil e dissolvente das formas de relação comunitária existentes nas comunidades rurais, onde os valores de uso sempre prevaleciam sobre os valores de troca. (Guzmán, 1999, p.36)

Os saberes locais relacionados à formas de cultivo que se desenvolvem segundo as especificidades de cada território - considerando tanto a diversidade do bioma em que o cultivo é realizado quanto as práticas socioculturais de cada comunidade - foram deslegitimados enquanto opções possíveis de desenvolvimento agrícola, segundo os princípios coloniais de marginalização dos conhecimentos considerados “não científicos”.

A ciência moderna e seus pressupostos formaram os pilares que orientam as teorias e as práticas da Revolução Verde, que desconsidera todos os outros conhecimentos sobre os ciclos da natureza e o manejo dos recursos naturais, desenvolvidos secularmente pelos diversos povos em seus lugares. Nesse sentido, a ciência agrônômica convencional com suas metodologias de manejo moderno dos recursos naturais atua sob pressupostos puramente técnicos, desvinculados dos tempos, territórios e biodiversidade específica, própria de cada agricultora e agricultor (Guzmán, 2006).

As vivências das mulheres agricultoras em suas casas, comunidades e quintais produtivos se configuram enquanto existências e resistências ao modelo convencional de agricultura. O sistema colonial de caráter tecnicista e machista que explora e esgota os “recursos” naturais atua constantemente na produção da marginalização, precarização e subordinação dos trabalhos desempenhados pelas mulheres indígenas, quilombolas, de periferias e de comunidades tradicionais nos agroecossistemas. Trabalhos que desafiam a lógica dicotômica que divide: produção/ reprodução, público/ privado, natureza/ cultura. Trabalhos que conjugam agrobiodiversidade, saúde comunitária, economias plurais e tantas outras questões tão caras ao movimento agroecológico.

Em relação ao desaparecimento da agrobiodiversidade e ao colapso ambiental que enfrentamos na modernidade, o livro “Monoculturas da Mente” que reúne cinco ensaios da física e ecofeminista Vandana Shiva,, contém fundamentais contribuições sobre os mecanismos de pensamento que subsidiam a lógica de dominação e destruição da natureza desenvolvida pela modernidade e concretizada pela Revolução Verde.

Vandana Shiva pontua que a principal ameaça à diversidade - cultural, econômica, política e ambiental- vem da prática em se pensar em termos de monoculturas, denominadas

por ela de “monoculturas da mente”, que leva em primeiro lugar ao apagamento da percepção da diversidade e assim, a diversidade, de fato, desaparece do mundo (Shiva, 2002, p.15).

Desta forma, argumenta que a Revolução Verde teve como princípio a imposição de monoculturas para a destruição de toda a diversidade através da centralização das decisões sobre o que é produzido e como é produzido, configurando assim, o colapso social e ecológico que várias comunidades enfrentam na contemporaneidade, que acarretou a falta de acesso a sementes diversas e de qualidade, perda de territórios, erosão e contaminação dos solos e das águas. Também ressalta que a biotecnologia e a revolução genética na agricultura estão aliadas ao processo de produção da uniformidade iniciado pela Revolução Verde e acentuam os mecanismos de deterioração da diversidade e centralização do poder difundidos por esse projeto que produz uniformidade (Shiva, 2002, p.16).

Ao tratar da produção de uniformidade através das monoculturas como característica do sistema moderno de dominação da natureza, Vandana Shiva propõe um *continuum* entre cultura, pensamento, simbolismo, técnica e prática. Ou seja, pretende desenvolver a ideia de que as monoculturas não se manifestam apenas nas grandes plantações de eucalipto, soja e pasto, mas se constituem como pensamentos que orientam a percepção do mundo, como metodologias “monoculturizantes” e técnicas uniformizadoras. Da mesma forma, pontua que pensar em biodiversidade não é apenas desenvolver maneiras - sob os cânones da ciência ocidental- de criar e preservar seres vivos, mas é essencialmente tratar de considerar toda a diversidade existente de cosmovisões, conhecimentos e modos de ser, fazer e de se relacionar com a natureza.

É sob essa concepção que se desenvolve a perspectiva da Agroecologia que apresento neste trabalho. Adotando como referência os debates em torno da Agroecologia, podemos considerá-la como um conceito em construção que contemporaneamente possui diferentes vertentes analíticas, desta forma, cada autor alia-se à uma determinada vertente (Almeida, 2016, p. 129).

Em sua primeira definição a Agroecologia aparece como “*as bases científicas para uma agricultura ecológica*” (Altieri, 1987 edição), emergindo desde o início como um campo que necessita da interdisciplinaridade para se constituir, congregando as ciências naturais com as ciências humanas.

Apesar dos diferentes usos e significações do termo Agroecologia, no contexto brasileiro adota-se, recorrentemente, a compreensão da Agroecologia trazida por Wazel et. al compreendida através de três significações: como ciência, movimento e prática (Wazel *et. al*,

2009). Abordagem esta que dialoga com a definição proposta pela Associação Brasileira de Agroecologia (ABA) que significa a Agroecologia como:

Um enfoque científico, teórico, prático e metodológico, com base em diversas áreas do conhecimento, que se propõe a estudar processos de desenvolvimento sob uma perspectiva ecológica e sociocultural e, a partir de um enfoque sistêmico – adotando o agroecossistema como unidade de análise –, apoiar a transição dos modelos convencionais de agricultura e de desenvolvimento rural para estilos de agricultura e de desenvolvimento rural sustentável (ABA, s/d).

O enfoque proposto por Sevilla Guzmán, trata da Agroecologia como proposta que parte do “diálogo de saberes” (Leff, 2002) entre a ciência ocidental formal e as outras formas e expressões de conhecimento, ao conceber que o diálogo desses saberes deve acontecer “em pé de igualdade”, abandonando a ideia do “objeto de estudo” para dar lugar a metodologias participativas (Guzmán, 2000, p. 4), defendendo e valorizando, desta maneira, o conhecimento campestino e indígena e questionando a epistemologia científica ocidental, bem como as relações de saber/poder produzidas a partir dela. Assim, Guzmán considera que:

El enfoque agroecológico aparece como respuesta a la lógica del neoliberalismo y la globalización económica, así como a los cánones de la ciencia convencional, cuya crisis epistemológica está dando lugar a una nueva epistemología, participativa y de carácter político. Y ello, en el sentido de “reinterpretar la cuestión del poder, insertándola en un modelo ecológico, de lo que se desprende que el ámbito real del poder es lo social como organismo vivo, como ecosistema. Es el enfrentamiento entre un modelo de sistema artificial, cerrado, estático y mecanicista (el Estado); y un modelo de ecosistema dinámico y plural (la sociedad) (Garrido Peña, 1993: 8). La dinámica sociopolítica de la Agroecología, se mueve en formas de relación, con la naturaleza y con la sociedad, de lo que Joan Martínez Alier define como la “ecología popular”, como defensa de sus etnoagroecosistemas a través de distintas formas de conflictividad campesina ante los distintos tipos de agresión de la “modernidad” (Guzmán, 2006, p.2).

Nesse sentido, a Agroecologia apresenta-se como uma alternativa que propõe o desenvolvimento de métodos e estratégias que incorporam no desenho e no manejo ecológico dos agroecossistemas os aspectos de cada identidade local que se configuram como resistências territorializadas. Para tal, não objetiva a criação de pacotes prontos com soluções desenvolvidas “de fora para dentro”, desde as instituições de pesquisa para os territórios, ao contrário, busca descobrir, sistematizar, analisar e potencializar as práticas específicas de cada comunidade, centrando o papel da(o) técnica(o)/pesquisador(a) nos processos de “acompanhamento” e “animação” das dinâmicas agroecológicas, que devem-se desenvolver de maneira participativa (Guzmán, 2001, p.36).

É importante ressaltar que como conceito a Agroecologia surge a partir de pressupostos que são desenvolvidos desde a ciência ocidental, sendo concebida como uma disciplina científica, em um momento de crise da ciência positivista. Nesse contexto foi criada

a partir da crítica da epistemologia ocidental que abriu caminho para a relativização da ciência hegemônica e a consequente abertura para as etnociências e conhecimentos locais (FEHLAUER; AYALA, 2006, p. 34).

No entanto, apresento a crítica realizada por Fehlaueer e Ayala (2006) acerca das bases epistemológicas da Agroecologia, ao pontuarem a necessidade de revisão nas categorias e pressupostos formulados pelos clássicos discursos agroecológicos (Altieri, 1989; Guzmán Casado; González de Molina; Sevilla Guzmán, 2000), rumo a uma transformação que, ao invés de *considerar* as práticas indígenas e camponesas como elementos valiosos para o desenvolvimento de hipóteses dentro do guarda-chuva científico ocidental (sentido que é recorrente em tais discursos), as *conceba* como conhecimentos em si, respeitando e considerando de fato a diversidade cultural e a existência da diferença em seus próprios termos.

Os autores ressaltam que apesar do caráter transformador que a Agroecologia assumiu em sua identidade disciplinar, muito há que se questionar em relação ao sentido que esse campo vem atribuindo ao conhecimento indígena,

[...] para que se possa propor escolhas e concepções alternativas de agroecologia que venham a ter consonância com as aspirações de participação intercultural, especialmente no quadro geral do debate (eminente antropológico) sobre o que vêm a ser estas “premissas de conhecimento cultural” e, sobretudo, “interculturalidade”. (Fehlauer, Ayala, 2006, p.34).

Argumentam ainda, que certas tendências de reinterpretar o conhecimento indígena nos termos de uma “ecologia cultural” como um elemento “aplicável” à agricultura remonta às ambições totalizantes da ciência ocidental que opera incorporando outros discursos, mas sobre suas mesmas bases epistemológicas excludentes, construídas a partir da noção de superioridade científica (p.35). Nesse sentido:

[...] a ênfase da crítica em questão passa a ser no grau de reprodução externa da lógica científica ocidental (e sua “compulsão” totalizadora) e da extensão (aos modos de vida indígena) da cientificidade moderna. Assim, a disciplina agroecológica acaba por constituir, na sua gênese científico-ocidental, formas renovadas de autorepresentação de superioridade (mesmo que “alternativas”) e de exercício de poder etnocêntrico. O modus operandi desta contradição se manifesta ao se imputar valor ao conhecimento indígena ao mesmo tempo em que transforma (e, portanto, “coloniza”) a sua natureza, segundo normas e códigos generalizantes da própria ciência ocidental. (Fehlauer e Ayala, 2006 p.35).

A esse respeito, corroboro com a crítica realizada por esses autores, ao indicarem que o campo agroecológico necessita de uma maior aproximação com os debates atuais da Antropologia, tendo em vista que, se pretendemos nos aproximar de outros conhecimentos, devemos nos questionar sobre como conhecemos, voltando o olhar sobre os sentidos e

significados que assumem nosso desenvolvimento teórico-metodológico e assim, nossas práticas.

A emergência das reivindicações dos povos indígenas ao redor do mundo da sua própria epistemologia e maneiras organizativas indicam mudanças nesse contexto de “colonialismo intelectual” experimentado contemporaneamente (MIGNOLO, 2010, p. 315) e o exercício de escuta dessas anunciações requer um trabalho radical de revisão na forma como “escutamos”, pautada em uma histórica tradição de interpretação dos sentidos a partir das formulações científicas já instauradas - de caráter eurocêntrico/colonial/moderno. Nesse sentido, faço coro com a proposta que aponta que “*o caminho para o futuro é e continuará a ser, a linha epistêmica, ou seja, a oferta do pensamento descolonial como a opção dada pelas comunidades que foram privadas de suas “almas” e que revelam ao seu modo de pensar e de saber.*” (Mignolo 2010, p. 324).

No entanto, é importante reconhecer que a Agroecologia enquanto campo científico contribuiu significativamente para a visibilização e valorização das práticas agrícolas e modos de vida que não estão inseridos na cadeia de produção e exploração industrial/capitalista da agricultura e denunciou os massacres socioambientais sofridos por essas populações através do processo de modernização da agricultura intensificado com a Revolução Verde e o Agronegócio.

A atuação de acadêmicos que buscam ampliar as fundamentações científicas das práticas agroecológicas conduzidas pelos movimentos sociais e pelas comunidades em seus territórios auxiliou na disseminação da Agroecologia (TOMICH, *et. al.*, 2011), principalmente no sentido da disputa do “debate público” geral. A partir do diálogo entre a perspectiva agroecológica concebida desde as instituições científicas e/ou governamentais e o heterogêneo movimento agroecológico acontece uma expressiva articulação entre vários grupos - pesquisadoras/es, técnicas/os , agricultoras/es, militantes, gestoras/es, etc.- que contemporaneamente, notadamente no contexto brasileiro, encabeça o enfrentamento ao agronegócio e propõe alternativas a esse modelo exploratório da natureza e das populações.

Desta forma, em torno das noções da Agroecologia, mesmo que expressivamente polissêmicas e conflitantes (NORDER, *et. al.*, 2016) vários movimentos brasileiros - movimento de mulheres rurais, movimentos de luta pelas águas, movimentos de reforma agrária, movimento indígena, etc.- engajaram-se reivindicando suas pautas específicas e acionando a Agroecologia como bandeira de luta política, o que a configura como uma potente estratégia de afirmação de identidades e projetos alternativos ao processo industrialização capitalista da agricultura.

O grande desafio que a multiplicidade de perspectivas que configura o *campo agroecológico brasileiro* (Gomes de Almeida, 2009) representa para a garantia de direitos políticos e epistemológicos das populações indígenas, camponesas e tradicionais reside na disputa dos *sentidos* que orientam as práticas agroecológicas e as dinâmicas políticas associadas às escolhas conceituais que são adotadas como referência pelas organizações e/ou sujeitos que atuam a partir de concepções específicas do que se trata a Agroecologia.

Como o campo *científico-acadêmico*, resgatando Bourdieu (1983), é um expoente nas relações de poder da sociedade ocidental, ao conferir legitimidade ao conhecimento anunciado desde suas instituições e sujeitos, o exercício de refletir sobre seus pressupostos é eminentemente político-ideológico. Considerando a potência que as vertentes da Agroecologia, que concebem o diálogo de saberes na construção do conhecimento agroecológico representam, é igualmente grande a responsabilidade na revisão das maneiras com que acontecem esse diálogo, nunca perdendo de vista quais são, contemporaneamente, os desdobramentos da perspectiva “intercultural” para a autonomia das comunidades e dos territórios.

Escolho a palavra autonomia, neste caso, para dizer sobre seu sentido mais profundo, que extrapola os limites da garantia econômica, alimentar e territorial das comunidades em direção ao direito de pensar, inventar, experimentar e afirmar suas concepções, histórias e projetos a partir de suas próprias palavras e significados, e não menos importante, o direito de que essas palavras e significados ecoem e sejam ditas como seus anunciadores desejarem, escapando assim, do véu estereotipante das anúncias científicas que por mais bem intencionadas, tantas vezes romantizam e cristalizam os saberes ditos tradicionais¹⁶.

2.2 Aproximando campos: Ecofeminismo, Feminismo e Agroecologia, Economia Feminista

Vandana Shiva em seu livro *Abraçar a Vida* (1991) ressalta que as mesmas forças - fruto do sistema capitalista patriarcal moderno/colonial- que dominam e exploram a natureza, também dominam e exploram as mulheres. Ou seja, os aspectos brevemente apresentados nas seções anteriores acerca dos feminismos latinoamericanos e descoloniais e da Agroecologia

¹⁶ Diversos trabalhos que apresentam a perspectiva descolonial, contra-colonial e/ou anticolonial formulam análises sobre como o termo “tradicional” emerge como um produto da colonização, servindo a uma classificação temporal evolucionista de caráter linear. Neste sentido o “tradicional” se opõe ao “moderno” e carrega concepções que classificam os saberes, as realidades e os povos ditos tradicionais como antigos e cristalizados, não estando inscritos no que é contemporâneo. Tal configuração engessa e reforça noções que associam as populações e os conhecimentos não-ocidentais como passado e como não-contemporâneos. Ver: QUIJANO (2000).

partem da denúncia de realidades que são originadas pelo mesmo processo de imposição do modelo societário ocidental contemporâneo e repercutem na vida das mulheres agricultoras como manifestações de violências e opressões.

Como exposto ao longo dos capítulos, esse sistema de poder funciona através de uma cadeia de mecanismos que articulam e conectam os processos de exploração da natureza com a criação de uma percepção de mundo dicotômica: de um lado as pessoas, dotadas de racionalidade, do outro a natureza.

Alarmante é o fato de que, embora se tenham criado legislações e campanhas de conscientização para a preservação e o cuidado com a natureza, esses modelos de desenvolvimento ditos sustentáveis são construídos a partir de uma visão antropocêntrica que, por sua vez, acaba separando as pessoas da natureza, e reduzindo essa ao *meio ambiente*, com a conotação de ser apenas um meio ou um cenário do qual os seres humanos se utilizam para viver. (Angelin, 2014, p. 1570)

Seguindo pelo exercício de desvelar os mecanismos desse projeto em cadeia cabe ressaltar novamente que, de acordo com essa concepção, ultrapassado o limite dos corpos humanos – e de preferência bem longe deles- está a natureza, concebida como “coisa”, e seu correlato sentido enquanto mercadoria na engrenagem de significações deste sistema.

O que diversas movimentações fora e dentro da academia, encabeçadas em sua maioria por mulheres dos denominados “países de terceiro mundo”¹⁷, vem se esforçando para mostrar, refletir e denunciar é que ao longo de todos esses processos de significação que compõem a cadeia de exploração da natureza está o apagamento, o menosprezo e a opressão dos corpos, vidas, saberes e práticas das mulheres nos continentes colonizados. Estas estão ativamente expostas a um duplo processo: por se configurarem enquanto vidas e saberes que não seguem os cânones de interpretação e percepção do mundo ocidentais/coloniais/capitalistas e por serem mulheres.

Neste sentido, os feminismos se encontram com a ecologia na emergência do “pensamento ecofeminista”. Embora muitas autoras localizem o surgimento do pensamento ecofeminista na França em 1970, com a utilização do termo Ecofeminismo pela primeira vez por D’Eaubonne em 1974, não vou me ater neste trabalho a contar a trajetória deste pensamento nem em tratar de suas principais correntes teóricas, embora acredite ser um interessante caminho para a reflexão em torno das articulações entre as mulheres e a

¹⁷ Evoco esse termo para utilizar a nomenclatura despreendida por muitas ecofeministas ao falar sobre as mulheres dos continentes colonizados. Assim como tantas pessoas que se identificam com os processos de descolonização e/ou contracolônização, acredito que esse termo é forjado em uma lógica colonial inscrita na divisão geopolítica do planeta.

natureza¹⁸. Irei tratar dos aspectos trazidos por essa abordagem que considero mais relevantes para pensarmos sobre as interseções entre a Agroecologia, os saberes locais e os feminismos. Emma Siliprandi identificou “*de uma forma bastante simplificada (...) os princípios do pensamento ecofeminista*” (Siliprandi, 2000, p.63), a partir de algumas questões orientadoras. Dentre estas questões pontuou que o pensamento ecofeminista alerta para o processo de identificação do homem na cultura ocidental com a cultura e tudo que a ela está associado: o poder, a produção, a ciência, a economia, a técnica, a política.

Ao passo que a mulher é identificada com a natureza – e dialeticamente a natureza é identificada com ideais femininos, através de um processo de feminilização de tudo que é considerado próprio e/ou associado a “ela” - e suas representações coloniais: a fragilidade, o cuidado, a subordinação, o instinto e a reprodução. Como evidencia Raquel Cristina Pereira Duarte: “*A correlação entre a mulher e a natureza é alimentada constantemente por um processo em que vários aspectos da situação feminina (físicos, sociais e psicológicos) são constantemente comparados e naturalizados pelas instituições que permeiam o sistema patriarcal.*” (Duarte, 2015, p. 57).

Este princípio está relacionado a outros aspectos do pensamento ecofeminista referenciados no artigo de Emma Siliprandi, como a correlação, sob o ponto de vista político-econômico, entre a maneira como o pensamento ocidental hegemônico concebe as mulheres e a natureza – enquanto recursos a serem explorados em função da acumulação de capital- e a orientação das políticas científicas e tecnológicas a partir desta perspectiva nada neutra em relação ao gênero e ao meio ambiente. Neste sentido, nas indagações iniciais dos movimentos ecofeministas estavam o questionamento do “*(...) dualismo entre cidade e campo, entre trabalho intelectual e manual, entre o público e o privado, assim como entre os espaços ditos “produtivos” e aqueles “reprodutivos.*”” (Siliprandi, 2009, p.63).

O questionamento da apropriação masculina da agricultura e da reprodução biológica e as reflexões entre os vínculos entre o desenvolvimento capitalista, o machismo e os impactos nas vidas das mulheres que são vivenciados mais intensamente por realizarem trabalhos considerados “reprodutivos” e de cuidado, também compõem as principais críticas do movimento Ecofeminista (Puleo, 2013).

Resgato a perspectiva abordada no primeiro capítulo acerca da construção ocidental da representação do sujeito universal: homem branco, ocidental, racional e, por tanto, portador

¹⁸ Para tal, ver: SILIPRANDI, Emma. Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais. Agroecol. e Desenv. Rural Sustent., Porto Alegre, v.1, n.1, jan./mar. 2000 .; PULEO, Alícia H. Feminismo y Ecología. El Ecologista. Nº 31. Espanha, 2002, p. 22.

da autoridade e da “natural” competência para o mundo público, para a política e o mercado para pensar a situação da divisão e da representação dos espaços de cultivo das famílias agricultoras. Durante as experiências em que visitei agricultoras e agricultores – inclusive na comunidade de Nova Vida, território de onde parte a pesquisa do terceiro capítulo- é recorrente a nomeação dos espaços fora da casa destinados à comercialização, e desta forma a produção e ao mundo público, como a “horta ou a roça do: *nome do marido*”.

Enquanto os quintais produtivos constantemente produzidos e geridos pelas mulheres muitas vezes não se constituem enquanto espaços produtivos nos discursos dos moradores de Benjamin Constant por estarem inscritos, assim acredito, na leitura do que é próprio da *reprodução*. A essa situação acresce o contexto de que as hortas ou as roças muitas vezes contam com a ativa participação das mulheres no processo produtivo, mas estão referenciados nominalmente pelos não indígenas na figura do homem.

As reflexões, discursos, reivindicações e atuações políticas de parte do movimento ecofeminista, do movimento feminista agroecológico, dos feminismos indígenas e do campo da Economia Feminista (que mesmo separados nesta lista, recorrentemente se articulam e se misturam) recorrem com frequência a simultaneidade entre denúncia da histórica representação dos trabalhos reprodutivos e de cuidado (associados a natureza) como responsabilidade exclusiva das mulheres, e a afirmação e valorização destas atividades desempenhadas por tantas mulheres.

A responsabilização das mulheres pelo trabalho reprodutivo não remunerado como parte da divisão sexual é alicerçada por construções que associam estas atividades como uma condição inata da feminilidade e, por tanto, como uma condição a ser esperada como constitutiva da formação das mulheres enquanto “pessoas”. Esta responsabilização encadeia situações de sobrecarga laboral e processos de inadequação, violências e silenciamentos vivenciados pelas mulheres em seus territórios.

Ao passo que muitas das experiências dessas mulheres – perpassadas por processos dinâmicos que, estando em movimento, congregam contradições, rearranjos e agenciamentos- ao desempenharem trabalhos reconhecidos como de cuidados e/ou reprodutivos, criam constantemente uma constelação de saberes e formas de se relacionar com a comunidade e a agrobiodiversidade que fazem parte de suas histórias e de seus conhecimentos.

Assim, essas movimentações, com ares de contradição, nos comunicam que as vivências de cuidado e reprodução associadas à figura da “mulher”, são fruto de um sistema exploratório calcado na divisão sexual do trabalho, mas que, simultaneamente, diversas mulheres estão inventando estratégias econômicas, afetivas, políticas e socioambientais

complexas que fazem parte de suas trajetórias e que devem ser vistas e consideradas como trabalhos.

Nesse contexto, as interseções entre a Agroecologia e o feminismo, tanto no âmbito teórico como dos movimentos sociais de reivindicação das mulheres agricultoras, remontam a uma trajetória recente de investigações e atuação política. De acordo com Emma Siliprandi, existem vários textos, tidos como grandes referências no campo agroecológico, que apontam as desigualdades de gênero na agricultura como uma preocupação importante e que deve ser considerada nas elaborações das pesquisas e intervenções de cunho agroecológico, mas que não aprofundam sobre os processos que geram tais desigualdades (Siliprandi, 2014, p.142), bem como quais são as demandas específicas das mulheres agricultoras e, principalmente, como desenvolver estratégias para mudar esse quadro no âmbito teórico/prático, político e institucional.

A autora pontua que, no Brasil, diversos trabalhos tratavam sobre o ressurgimento do movimento de mulheres agricultoras no país - destacando os autores Paola Cappelin, Lena Lavinias, Leonilde Medeiros, Zander Navarro e Cândido Gribowski-, mas que foi apenas na década de 90 com os textos da antropóloga Maria Emília Lisboa Pacheco, que emergiu de fato um olhar cuidadoso sobre as contribuições e os desafios das mulheres na construção da Agroecologia.

Maria Emília Pacheco (2012), afirma que, no Brasil, a ideia sobre o trabalho na agricultura e no extrativismo como uma atividade masculina é predominante. Assim:

[...] embora as mulheres participem de inúmeras atividades agrícolas e extrativas em dupla ou tripla jornada, a invisibilidade do seu trabalho permanece. Quando mulheres e crianças realizam o mesmo trabalho que o homem, entende-se que estão “ajudando”. A representação do trabalho como “ajuda” está muitas vezes associada também à oposição entre trabalho “pesado”, quando se trata de um trabalho realizado pelo homem, e “leve”, quando realizado pela mulher. (Pacheco, 2012, p.5).

Em relação ao debate feminista no movimento agroecológico, este ganha expressividade a partir das reivindicações das mulheres agricultoras – indígenas, negras, de populações tradicionais urbanas e do campo – que, organizadas em diversos coletivos e movimentos como a Marcha das Margaridas, o grupo de trabalho de mulheres da Articulação Nacional de Agroecologia (ANA) e o Movimento de Mulheres Camponesas (MMC), trazem à tona suas pautas e reivindicações em um movimento que tensiona o campo agroecológico.

Nesse contexto, a consigna “Sem feminismo não há agroecologia” forjada em 2013 pelo GT mulheres da ANA se torna um importante emblema que auxilia, inclusive esteticamente, na difusão e visibilização do feminismo dentro e fora do movimento

agroecológico. A consigna carrega a noção de que, para a construção da agroecologia, a segregação de gênero que submete as mulheres a violências diárias de diversas ordens deve ser tema transversal a todas as pautas reivindicadas pelo movimento agroecológico.

Tal situação de exclusão e marginalidade econômica das mulheres na agricultura se manifesta em consonância com o paradigma econômico ocidental vigente e, para compreender a invisibilidade que possuem os seus trabalhos como constituintes da produção e reprodução dos agroecossistemas, é necessário olhar para as representações e significados que assumem a economia em nossa sociedade. Nesse sentido, várias autoras e autores que propõem a investigação das relações entre o feminismo e a Agroecologia, articulam os estudos da Economia Feminista para orientar as reflexões acerca das dinâmicas entre os trabalhos desempenhados pelas mulheres e sua relação com a natureza e a produção/reprodução dos agroecossistemas.

De acordo com Lina Coelho, o principal objetivo da Economia Feminista é, partindo da concepção das ciências econômicas enquanto uma construção social que ocultou as especificidades das mulheres, ampliar as noções buscando, assim:

[...] transformar a disciplina no sentido de a capacitar para abordagens mais abrangentes e universais, explicitando o papel econômico específico das mulheres e da família e as condicionantes a que elas estão sujeitas enquanto agentes econômicos. Põe-se assim ênfase no valor do trabalho não remunerado no seio da família, ou nas normas e valores que determinam um contrato social particular entre os sexos em cada comunidade, conduzindo a formas desiguais de acesso aos recursos econômicos e desembocando em soluções economicamente ineficientes por limitarem o contributo das mulheres para o crescimento e o aumento de bem-estar na medida ajustada às suas capacidades e competências. (Coelho, 2009, p.128).

A Economia, não somente enquanto campo científico, mas como concepção ideal presente no imaginário da sociedade contemporânea, está impregnada das premissas, formuladas à luz das teorias ocidentais neoclássicas, de um mercado auto regulador e das leis da oferta e da procura, onde o lucro e, principalmente, a monetarização da vida cotidiana são pressupostos das relações econômicas.

A esse respeito, Polanyi (2012) historiciza o surgimento destes pressupostos e atribui a separação da esfera econômica do resto da sociedade como marco do início deste pensamento que sustenta a "falácia economicista", resumindo toda a experiência econômica apenas à economia de mercado e universalizando-a, o que promove a extensão deste olhar para todos os grupos humanos e naturaliza um tipo específico de racionalidade que não é essencial e inerente à condição humana, como comumente é tratada por diversas instituições e sujeitos na contemporaneidade.

Como aponta Cristina Carrasco, tais abordagens clássicas contribuíram para intensificar o processo de invisibilização dos trabalhos realizados pelas mulheres ao promover a identificação de trabalho com emprego. Essa identificação subsumi que somente o trabalho convertido em salário é considerado como valor, e em última instância o único considerado como trabalho, assim:

[...] a idea de trabajo en sentido amplio –anterior a la industrialización y al capitalismo– como actividad transistémica que se desarrolla de manera continua y que forma parte de la naturaleza humana, queda empobrecida al remitirse o tener como referente la producción asalariada. (Carrasco, 2009, p.47).

Desta maneira, as múltiplas formas e funções que assumem o trabalho realizado pelas mulheres em seus lares e quintais produtivos, - produção e beneficiamento de alimentos, garantia da soberania alimentar, promoção do bem estar, a dimensão da afetividade no trabalho, etc.- trabalhos que se relacionam com a sustentabilidade da vida (Carrasco, 2009) e a garantia da soberania da comunidade, são simbolicamente apagados dos discursos de vários segmentos da sociedade servindo à uma lógica que violenta, segrega e marginaliza.

Os conceitos trabalhados pelos estudos teóricos da economia feminista como o bem viver, a economia de cuidados e a economia doméstica, ganham centralidade para a compreensão das outras manifestações econômicas na agricultura que extrapolam a lógica da economia de mercado (Carrasco, 2009). Assim, o conceito “sustentabilidade da vida” auxilia a situar os processos de reprodução dos ciclos da vida e a complexificar as análises das lógicas sob as quais esses trabalhos são desempenhados pelas mulheres, ampliando o olhar sobre a economia ao incluir o equilíbrio e equidade dos aspectos sociais e ecológicos como pressupostos da expressão econômica (Idem,2009).

Para a economia centrada na sustentabilidade da vida, as relações de troca e cuidado, bem como as condições de vida das pessoas e da natureza são aspectos fundamentais a serem considerados. Desta forma, as realidades laborais das mulheres agricultoras compõem a múltipla trama de relações que esse conceito evoca e devem ser levadas em conta em suas formulações.

As experiências das mulheres que desempenham trabalhos de cuidado, sobretudo das que praticam -e vivem- a Agroecologia estão estreitamente vinculadas com o manejo e a conservação dos bens naturais, como as águas, o ar e os espaços comunitários de cultivo. Nesses contextos, os trabalhos das mulheres, ainda que invisibilizados, integram os sistemas alimentares, coexistem com outras dinâmicas do território e estão engajados na disputa pelos diferentes usos do espaço. Como ressalta Fredericci (2014), são as mulheres, muitas vezes, as

protagonistas das lutas pela gestão e manutenção dos bens que não seguem a lógica de produção capitalista, focada na maximização dos lucros e, assim, na exploração privada e predatória dos recursos naturais e/ou dos meios materiais comuns.

A filósofa Celia Amorós (2007) afirma que “fazer ver” é a expressão que marca o feminismo enquanto teoria, logo a anunciação das vozes das mulheres é princípio básico para começarmos qualquer processo de transformação que inclua as mulheres como sujeitas de direito no campo agroecológico e na construção de alternativas que tem como fundamento o feminismo e as lutas pela sustentabilidade.

Seguindo por este caminho, o movimento feminista agroecológico brasileiro adota com frequência a sistematização das experiências agroecológicas vivenciadas e conduzidas pelas mulheres no campo e na cidade, partindo do reconhecimento da importância dos processos de sistematização para ampliar a visibilidade e a possibilidade de diálogo e atuação entre as experiências e as organizações que atuam com o projeto da Agroecologia (CARDOSO & SCHOTTZ, 2010, p.13).

Tais exercícios de sistematização, aliados a metodologias de mobilização que incentivam a auto-organização das mulheres, tem auxiliado no desenho de alternativas -de cunho político-organizativo- que valorizam e visibilizam os trabalhos e a produção das mulheres agricultoras e/ou extrativistas e facilitam o acesso a mercados de comercialização, além de desencadear processos no âmbito das lutas feministas no campo agroecológico que, dentre muitas pautas, reivindicam a implementação e a consolidação de políticas públicas e linhas de crédito que atendam as especificidades da mulher agricultora e combatam as violências físicas e simbólicas por elas sofridas.

A partir deste contexto de organização e mobilização do movimento feminista agroecológico em torno do desenvolvimento de metodologias que auxiliem as mulheres agricultoras emerge a Caderneta Agroecológica:

[...]um instrumento de mensuração criado pelo Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata - CTA/ZM para dar visibilidade ao trabalho das agricultoras familiares. A Caderneta Agroecológica (C.A) foi sistematizada pela primeira vez em 2011, e trabalhada como uma metodologia a partir da contribuição de uma rede de organizações dos campos agroecológico e feminista aglutinadas em torno do projeto Mulheres e Agroecologia em Rede, que se desenvolveu em quatro regiões do país (Amazônia, Nordeste, Sul e Sudeste) com o apoio financeiro da União Europeia. (MEDEIROS et al., 2018, p. 5).

Figura 1: Caderneta Agroecológica de uma agricultora da Serra do Caraça/ MG.

Qtd	Consumiu	RS	Qtd	Deu	RS	Qtd	Trocou	RS	Qtd	Vendeu	RS
									7	alface	14,0
									8	cebola	4,0
									2	repolho	4,0
									6	alface	9,0
									5	repolho	5,0
									2	couve	3,0
									7	alface	7,0
									2	cebola	2,0
									2	cebola	3,0
									2	repolho 2 alface	8,0
									2	almeirão	4,0
									2	repolho	2,0

Mulheres e Agroecologia

Agroecologia é a semente da transformação.

Fonte: Acervo pessoal, Junho de 2017.

A publicação “Caderneta agroecológica e os quintais: Sistematização da produção das mulheres rurais no Brasil” além de apresentar os resultados do projeto *Os quintais das mulheres e a caderneta agroecológica na Zona da Mata de Minas Gerais e nas regiões Sudeste, Sul, Amazônia e Nordeste: sistematização da produção das mulheres rurais e um olhar para os quintais produtivos do Brasil*¹⁹, apresenta também a trajetória da CA sob o ponto de vista das articulações entre movimentos, instituições, agricultoras e territórios e também em relação ao desenvolvimento teórico-metodológico do próprio instrumento que está em constante alteração e aprimoramento.

A CA incorpora as contribuições da economia feminista, atrelando a dimensão do trabalho doméstico e de reprodução a um conceito de economia centrado na sustentabilidade da vida, e não apenas em relações de mercado (CARRASCO, 2012). Com isso, confere visibilidade ao aporte econômico gerado pelas mulheres, reconhecendo o trabalho não remunerado como parte de um mecanismo de submissão e exploração que marca as relações patriarcais. Ao mesmo tempo, a caderneta é a afirmação do papel das mulheres camponesas na construção da Agroecologia. As informações coletadas dão conta da contribuição das mulheres, que vai muito além da esfera reprodutiva. Ao se dedicarem aos agroecossistemas, as mulheres têm permitido a existência de uma enorme variedade de sementes, alimentos, plantas medicinais e saberes, garantindo soberania e segurança alimentar e nutricional, saúde e renda para as famílias. (p. 8).

¹⁹ Resultado de parceria entre a Secretaria Especial de Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Agrário e a Universidade Federal de Viçosa por meio de Termo de Execução Descentralizada (TED) nº 13/2016.

Agricultoras de inúmeras origens, diversos territórios e múltiplas identidades – como indígenas, povos tradicionais e camponesas- participaram deste projeto que se desenvolveu nas regiões Sul, Sudeste, Norte e Nordeste do país. É importante ressaltar que a CA, enquanto instrumento de transformação não funciona sozinha, ou seja, as metodologias de mobilização e acompanhamento dos processos envolvem outras ferramentas e processos político-formativos como o Mapa da Sociobiodiversidade, o Mapa da Divisão Sexual do Trabalho e o Questionário de Caracterização Socioeconômica das Agricultoras²⁰.

Além da quantificação da contribuição econômica monetária e não monetária das agricultoras a adoção da CA pelas agricultoras desencadeou inúmeros processos de auto-organização e autoreflexão nas mulheres que envolvem o reconhecimento do valor e da magnitude dos trabalhos que desempenham.

Em espaços para discutir o feminismo e a agroecologia – reuniões, encontros e seminários-, presenciei depoimentos de algumas agricultoras que relataram sobre a transformação no interior das famílias após a experiência de anotar cotidianamente na CA. Essas mulheres contaram sobre como, durante o processo com a CA, começaram a participar de feiras e a sair de casa para ir aos encontros, dividindo o cuidado dos filhos com o marido, o que antes era impensável. Outras contam como o registro na CA contribuiu para o acesso a crédito, que historicamente é acessado majoritariamente por homens. Também escutei relatos sobre processos mais profundos que desencadearam mudanças nas relações de poder com os maridos e com a família em diversos níveis.

Tantas outras questões também emergiram deste processo, como a constatação da complexidade das relações econômicas e de trabalho das mulheres que extrapolam o sistema casa-quintal, pois majoritariamente são as responsáveis pela saúde da família e da comunidade, plantam e produzem remédios naturais; guardam e multiplicam sementes; protegem as nascentes e as águas; enriquecem o solo com seus sistemas de cultivo diversos; cuidam de questões políticas das comunidades que envolvem escolas e hospitais; cuidam de netos e outras crianças; entre tantos ofícios. Junto com essa multiplicidade caminha a invisibilidade, a marginalização, as violências e a sobrecarga cotidiana que vivem em seus corpos e territórios. Essas realidades também aparecem durante o processo, relatadas pelas agricultoras em diversos tons: de constatação, de desabafo, de denúncia e de reivindicação.

²⁰ A descrição destas metodologias está na publicação.

O trabalho com a CA na comunidade de Nova Vida integra a experiência de campo que será tratada no capítulo seguinte, que apresenta o exercício de relatar as vivências e reflexões que emergiram através da minha estadia na comunidade.

3. A experiência na e com a comunidade Nova Vida

3.1 Os caminhos do caminho: contextualizando alguns elementos da experiência de campo

Ao longo do processo de escrita deste capítulo me deparei com algumas questões em relação às fronteiras temporais e espaciais que caracterizam a experiência de campo.² Me propus a escrever sobre a experiência na comunidade Ticuna Nova Vida a partir da convivência com a Regina durante esses dias, em sua casa e na comunidade, direcionando meu olhar para o sistema casa-quintal e os agenciamentos e relações que ela estabelece com seus familiares, vizinhos e com a biodiversidade no quintal, com especial ênfase nas atividades e práticas desenvolvidas por ela nesse tempo em que pude estar em sua companhia.

Durante o desenvolvimento de conexões e reflexões sobre esta experiência para estrutura-las em forma de texto, a seguinte questão habitou meus pensamentos: onde começa e onde termina a minha experiência de campo? Residi quatro meses na cidade de Benjamin Constant e embora tenha visitado a comunidade Nova Vida três vezes, todo o meu tempo na cidade foi intensamente marcado por situações e elementos que se cruzam com as vivências nos dias que estive na comunidade e na casa da Regina e de sua família, produzindo sentidos e significados para essa experiência. Assim, trago a reflexão realizada pela antropóloga Mariza Peirano:

[...] a pesquisa de campo não tem momento certo para começar e acabar. Esses momentos são arbitrários por definição e dependem, hoje que abandonemos as grandes travessias para ilhas isoladas e exóticas, da potencialidade de estranhamento, do insólito da experiência, da necessidade de examinar por que alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem. E é assim que nos tornamos agentes na etnografia, não apenas como investigadores, mas nativos/etnógrafos. (Peirano, 2014, p.379).

Essas questões se tornam ainda mais complexas e profundas quando acrescento outros elementos da minha trajetória nestas reflexões, que, como pontuei na introdução deste trabalho, é marcada pelo interesse e pela motivação de trabalhar com aspectos que envolvem o feminismo e a Agroecologia.

Neste sentido, acredito que é relevante trazer algumas particularidades que se articularam na conformação deste trabalho/experiência de campo, que envolveu a

apresentação do instrumento CA e a utilização deste por Regina, uma mulher Ticuna que vive na comunidade indígena Nova Vida.

O exercício de compartilhar no texto as motivações, trânsitos, cruzamentos, interlocuções e metodologias que constituíram a experiência de campo auxilia a localizar os limites das análises e leituras aqui desenvolvidas, na medida em que contribuem para trazer algumas perspectivas sobre o contexto desde onde escrevo essas palavras. A professora estadunidense Donna Haraway aposta em uma escrita acadêmica que se (a)firma na particularidade, na localidade e na corporificação da visão:

A visão pode ser útil para evitar oposições binárias. Gostaria de insistir na natureza corpórea de toda visão e assim resgatar o sistema sensorial que tem sido utilizado para significar um salto para fora do corpo marcado, para um olhar conquistador que não vem de lugar nenhum. Este é o olhar que inscreve miticamente todos os corpos marcados, que possibilita à categoria não marcada alegar ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação. Este olhar significa as posições não marcadas de Homem e Branco, uma das várias tonalidades desagradáveis que a palavra objetividade tem para os ouvidos feministas nas sociedades científicas e tecnológicas, pós- industriais, militarizadas, racistas e dominadas pelos homens [...] Gostaria de uma doutrina de objetividade corporificada que acomodasse os projetos científicos feministas críticos e paradoxais: objetividade feminista significa, simplesmente, saberes localizados. (Haraway, 1995, p.18)

Tomada pelas inquietações expostas, começo a tecer essa narrativa. Cheguei a Benjamin Constant na segunda quinzena de julho do ano de 2017 para participar do Programa de Mobilidade Acadêmica da UFMG, como estudante do curso de Antropologia na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), e residi na cidade até dezembro de 2017. Através da indicação de uma amiga, que também cursa Ciências Socioambientais e estava fazendo mobilidade em Benjamin, fui recebida por Silene em sua casa durante todo o tempo que residi na cidade.

Conhecer Silene foi um processo fundamental para que eu chegasse à comunidade de Nova Vida e para que Regina me recebesse com tanta confiança e apreço em seu território. Silene é uma mulher de 48 anos que nasceu e viveu no interior do Rio Grande do Sul e reside há 13 anos em Benjamin trabalhando como enfermeira da rede pública de saúde.

Pertencente a uma família de agricultores, Silene sempre afirma suas origens ao contar com apreço os motivos de se engajar tão profundamente nas causas ambientais tendo a Agroecologia e a soberania alimentar como pilares que orientam suas ações e trabalhos desde sua casa – no cuidado do quintal agroflorestral, no preparo de alimentos com ingredientes locais pensando no aproveitamento integral dos alimentos e na fabricação dos móveis e utensílios da sua casa através da reciclagem de materiais- até as diversas ações e mobilizações

que desenvolve na cidade e nas comunidades indígenas da região, naquela época como integrante da ONG Colombiana FUCAI – Fundação Caminhos de Identidade.

Quando cheguei ao aeroporto de Tabatinga fui recebida por Silene e durante todo o caminho até Benjamin, ao embarcar nos moto-taxis e no barco e também quando chegamos à sua casa, ela tratou de me contar diversas informações e perspectivas sobre o contexto na região da tríplice fronteira no Alto Solimões e entre tantas questões sempre pontuava as dinâmicas relacionadas às populações indígenas e às produções agrícolas, à cultura alimentar, à distribuição, comercialização e consumo dos alimentos.

Como ativista da causa agroecológica, intercalava os plantões no hospital público da cidade com visitas às comunidades indígenas para desenvolver, junto a outros membros locais da FUCAI, atividades voluntárias que envolvem a soberania alimentar e a Agroecologia.

As nossas conversas sobre as dinâmicas da região, nas quais falávamos sobre os conflitos, potencialidades e possibilidades de articulação/atuação fizeram parte dos quatro meses em que fiquei hospedada em sua casa. Observei que Silene se movimenta no e com o mundo a partir do desejo e de ações que conectam e auxiliam pessoas da cidade e das comunidades indígenas em vários âmbitos, dedicando-se quase todo o tempo para pensar, observar e agir nesse sentido. Encontramos por-tanto, muitas afinidades, principalmente em relação à luta feminista e ao desejo de atuar de alguma forma com processos que envolvem as mulheres e a Agroecologia.

Assim, comecei a acompanhá-la nas atividades realizadas no âmbito da FUCAI, visitando as comunidades indígenas para participar dos processos em curso que contaram com reuniões com os membros da ONG – principalmente com os membros mais ativos: Gilton, Ticuna da comunidade Guanabara III e Alzanir, morador de Benjamin- e das comunidades indígenas, além das atividades que abordaram o desenho e a implementação de Sistemas Agroflorestais (SAF's), e também a realização de momentos denominados “cozinha nativa”, nos quais preparávamos, junto às famílias, receitas utilizando diversos alimentos da região, comíamos e celebrávamos o momento da refeição, trocando receitas e informações sobre os alimentos com as pessoas das comunidades que nos recebiam.

A partir de observações cotidianas na feira da cidade, das conversas com várias pessoas em Benjamin e das visitas nas comunidades indígenas para trabalhar o desenvolvimento das atividades produtivas agroflorestais com alguns grupos, comecei a observar que os trabalhos e os diagnósticos nas comunidades eram realizados nas "roças", espaços distantes das casas e da comunidade, nos quais muitas vezes eram os homens que respondiam por eles, onde se planta principalmente macaxeira e banana.

Percebi também, ao perguntar sobre o que os indígenas produzem ou sobre a diversidade alimentar das comunidades, durante conversas informais na feira ao tomar meus cafés da manhã, que várias pessoas consideravam o que era produzido pelos indígenas tendo como referência apenas o que é comercializado nas feiras, ou seja, a noção sobre a produção e a diversidade nas comunidades é orientada a partir do que é comercializado no mercado ou produzido nas roças.

Essa situação, aliada a observações sobre a diversidade de árvores frutíferas na comunidade e ao redor das casas durante as visitas, conformaram o início da investigação sobre as relações e articulações possíveis entre diversidade, produção e consumo familiares a partir dos processos de sistematização das experiências das mulheres. Algumas inquietações sobre o pouco espaço que as produtoras e os produtores indígenas possuíam na feira e do contato com alguns discursos que associavam as populações indígenas a estereótipos de “improdutividade” que escutei de algumas pessoas da cidade, também se somam as motivações que me conduziram nesse processo de pesquisa.

Nesse contexto, ao contar um pouco para Silene sobre minhas experiências com as mulheres e a Agroecologia na região Sudeste e sobre os processos em curso que articulam as organizações feministas e agroecológicas em torno de trabalhos e ações com a CA, iniciamos um diálogo com a comunidade indígena Nova Vida.

Durante as conversas com as pessoas da comunidade nas primeiras visitas realizadas, apresentamos a proposta da CA e perguntamos sobre o interesse e a possibilidade da minha presença na comunidade para trabalhar com algumas mulheres a sistematização da produção e do consumo dos alimentos dos seus quintais a partir deste instrumento. Também conversamos sobre a participação na rotina das mulheres e sistematização da agrobiodiversidade ao redor das casas.

Através desses percursos – e de tantos outros elementos que possivelmente escaparam à escrita- comecei a visitar Nova vida e fui recebida por Regina com muito apreço. Acredito que boa parte da disponibilidade e interesse iniciais que Regina demonstrou durante esse processo vem da história de amizade e confiança entre Silene e ela e da vontade que demonstrou em enriquecer sua produção e seu trabalho, aspectos importantes que ajudam na compreensão dos caminhos e confluências deste trabalho.

3.2 Comer, dar, vender: Apontamentos sobre a feira da cidade

Benjamin Constant é uma cidade no interior do Amazonas e se localiza na margem direita do rio Solimões, na fronteira com a República do Peru e da Colômbia. Sua população

tem cerca de 45 mil habitantes, sendo que 61,7% da população reside em área urbana, enquanto 38,3%, na zona rural (IBGE, 2015).

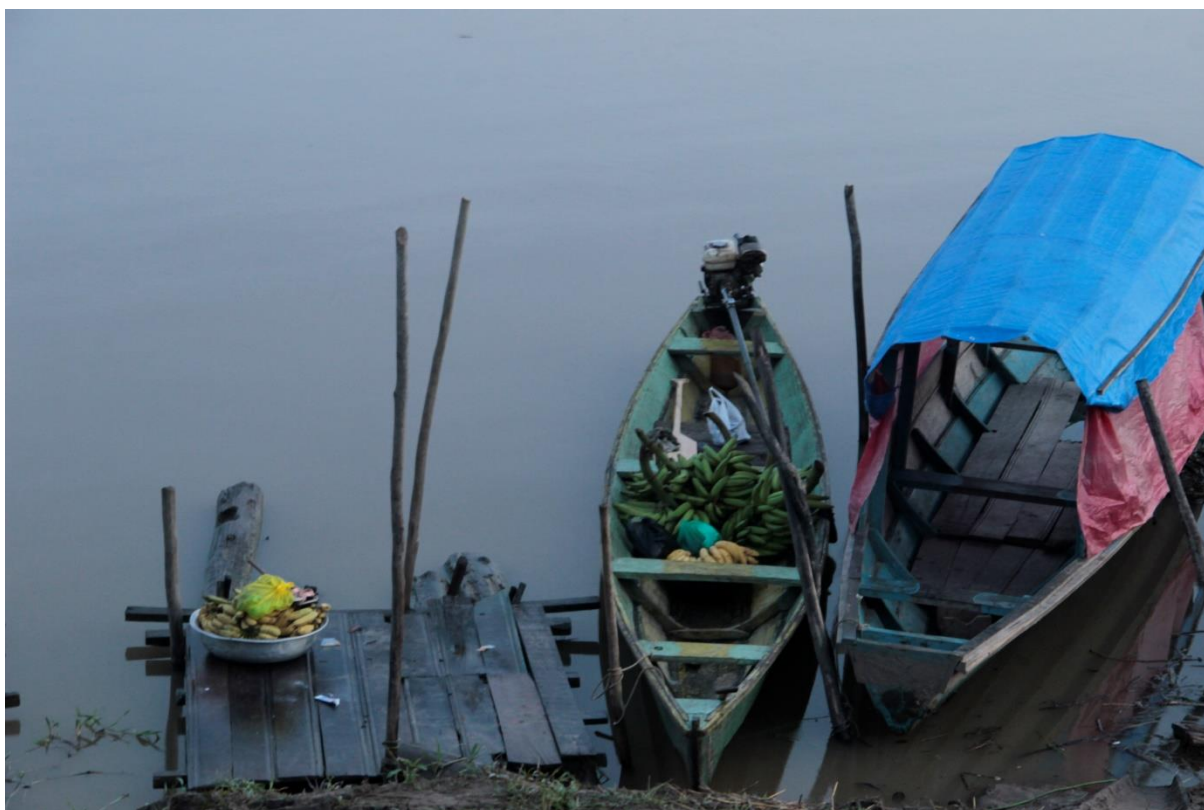
O município possui 62 comunidades, sendo 40 ribeirinhas e 22 indígenas, e conta com a feira da cidade - Feira do Produtor de Benjamin Constant, que concentra diariamente várias pessoas que vendem e consomem produtos agrícolas da região.

A cidade é margeada pelas largas águas doces do rio Solimões, fazendo fronteira por terra com a pequena cidade Atalaia do Norte, sua 'vizinha terrestre' e logo quando se chega através de transporte fluvial em Benjamin a feira é a primeira construção que se avista do lado esquerdo da rua.

Olhar para as dinâmicas econômicas desenvolvidas pelas mulheres cotidianamente em suas casas, quintais e comunidades é ampliar, e de certa forma deslocar, o olhar viciado das concepções clássicas que caracterizam e significam a “economia” como a mera equivalência ao mercado, movendo-se em direção a uma noção de economia centrada no bem viver e na sustentabilidade da vida. Desta forma, a feira municipal de Benjamin apresenta-se neste relato como *um* dos fios que ajudam a tecer a trama das atividades e trabalhos realizados por Regina.

Como parte dos trabalhos desempenhados por Regina envolvem a preparação, o transporte e a participação na feira como produtora/vendedora, esse espaço compõe a sua vida em várias dimensões. Enquanto estive em sua casa presenciei Regina organizando, contabilizando e dividindo em cestas as produções de banana e farinha da roça e algumas frutas do quintal para a feira. Também ajudei a levar as cestas e as pencas de bananas da casa até a canoa – trabalho que considerei difícil, já que não estou habituada-, quando o sol ainda nem havia despontado acompanhando-a no caminho que dura cerca de uma hora na canoa, da comunidade até o porto, incluindo o caminho barrento do porto até a feira livre, onde Regina, seu marido, sua mãe e filhas trataram de achar um espaço livre no chão para expor seus produtos.

Figura 2: Canoa na comunidade Nova Vida carregada com a produção para vender na feira.



Fonte: Acervo pessoal, Setembro 2017.

Regina e sua família vendem seus produtos na feira uma vez na semana, e, na época, me contou que reservavam as sextas-feiras para levar a produção e vender em Benjamin. Notei durante o processo de preenchimento da CA, e também através de conversas sobre variedades de alimentos e plantas medicinais, que ela manifestou interesse em diversificar a produção destinada à venda na feira. O que já havia começado a fazer quando a conheci, ao plantar, descascar, torrar e colocar em saquinhos para vender na feira as saborosas sementes de Sacha Inchi, apresentadas e dadas por Silene.

Cabe ressaltar que o interesse na diversificação da produção não deve ser reduzido apenas a um interesse direcionado para a comercialização, para não seguir as mesmas chaves analíticas enviesadas da economia tradicional que preconizam os processos que envolvem a venda e o mercado em detrimento de todas as outras manifestações econômicas.

Observei Regina comendo e distribuindo sementes de Sacha Inchi para a família, pessoas da comunidade e para mim. Assim, conto sobre o interesse em vender produtos na feira como um dos desejos e motivações que faz parte de uma complexa rede de engajamentos e prioridades sobre a destinação da produção, que, como veremos nas próximas páginas, é expressivamente destinada ao autoconsumo.

A respeito da história e das relações sociais que acontecem na feira, o trabalho de conclusão de curso do cientista socioambiental Markus Enk sobre a feira do produtor de Benjamin Constant intitulado “*Os espaços de comercialização dos produtos agrícolas na Feira do Produtor de Benjamin Constant e seus arredores, na tríplice fronteira do Alto Solimões amazonense*”, foi uma fonte muito importante para auxiliar na compreensão das dinâmicas observadas na feira durante esses meses. Como não investiguei pessoalmente mais a fundo os aspectos que envolvem o contexto da feira, utilizarei as informações de sua pesquisa para descrever alguns pontos relevantes sobre os processos de organização desse espaço.

Ao ir à feira para fazer compras e tomar café da manhã e através de conversas com a Silene, fui compreendendo um pouco sobre as divisões entre a feira coberta e a feira livre, abreviadas por Markus respectivamente como FC e FL. Em relação à FC Markus conta que:

A feira coberta é, como o nome diz, o espaço coberto de comercialização dos produtos agrícolas de Benjamin Constant. [...] apesar de agora existir a presença de peruanos e israelitas [...] A feira foi destinada aos produtores de Benjamin Constant, e assim sendo, todos são produtores, ou já foram em algum momento. Acabaram se tornando intermediários entre o produtor e o consumidor. [...] Os comerciantes da FC se constituem, portanto, mais como intermediários entre o produtor e o consumidor, do que produtores propriamente ditos, principalmente na época da cheia. (Enk, 2015, p.56)

E em relação à FL:

Quem ocupa os espaços da FL como produtor são em maioria os brasileiros indígenas, além dos ribeirinhos, e em sua minoria os brasileiros não-indígenas nem ribeirinhos. [...] A feira livre é atualmente o espaço designado para os produtores exporem e comercializarem seus produtos. Até aproximadamente 2014, não era um espaço estabelecido e reconhecido pela Prefeitura, ou seja, não era institucionalmente um espaço formal; atuava de informalmente, onde os produtos eram expostos no chão, misturados aos passos dos consumidores e dos resíduos sólidos. (Enk, 2015, p.63).

Mesmo com o processo de formalização da prefeitura e a construção de alguns boxes para a exposição dos produtos, muitos produtores indígenas colocam seus produtos no chão e se organizam por ordem de chegada. Quando acompanhei Regina e sua família da comunidade para a feira acordamos de madrugada, antes de o sol aparecer, para que pudessem garantir um espaço no chão da rua destinada à FL, o que aponta a insuficiência de espaço para receber boa parte dos produtores indígenas, além da dificuldade dos indígenas que moram em comunidades mais afastadas em chegar à feira, pois gastam mais tempo e mais combustível de barco para chegar na cidade.

Markus (2015) em seu trabalho também ressalta que muitos produtores indígenas apenas chegam com os barcos no porto e lá mesmo os intermediários compram sua produção

–a um preço menor- para revendê-la ou diretamente na FC ou para algum vendedor, também intermediário, dono de alguma barraca na FC.

Além de participar de programa(s) de transferência de renda, é a partir do trabalho na feira que a família obtém a renda monetária direta, que garante o dinheiro para comprarem produtos que consideram necessários. Por-tanto, é majoritariamente através da participação na feira – com exceção dos cestos fabricados por Regina que são vendidos diretamente a um comprador que encomenda para vender em Manaus- que a coluna “venda” da CA é preenchida.

Nas comunidades indígenas as relações capitalistas e mercantis também estão presentes, principalmente se tratando da comunidade Nova Vida, que é próxima à cidade de Benjamin Constant e os moradores que nela vivem estabelecem intensas relações de compra e venda de mercadorias com e na cidade, além da venda da força de trabalho.

Porém, os apontamentos aqui levantados vão ao encontro do reconhecimento das práticas e racionalidades propriamente indígenas, ressaltando que, mesmo que a monetarização seja uma realidade em muitas comunidades indígenas, tradicionais e rurais, ela não explica toda a realidade econômica desses povos e nem acontece da mesma maneira, seguindo os mesmos princípios que as sociedades ocidentais mercantis, como recorrentemente afirmam os discursos políticos, informais e inclusive acadêmicos.

Seguindo por este debate, acredito que os estudos sobre campesinidade são um bom caminho para analisar as articulações econômicas entre populações indígenas e sociedade nacional, pois os estudos sobre campesinato possuem muitas interfaces com as economias indígenas e não ocidentais em geral. A esse respeito, Woortman (1990) propõe o direcionamento de um olhar crítico ao fator motivacional do camponês ao se articular com o mercado- em maior ou menor grau-, contextualizando a realidade camponesa a partir de um enfoque que considera as condicionantes históricas e políticas que atuam reconfigurando condutas e projetos de sociedade, considerando que a história é repleta de contradições, ou como afirma Woortman, a história é ambígua.

A partir de tais contradições e ambiguidades o camponês se relaciona com a sociedade nacional, articulando subjetividades que fundamentam suas intenções, pautadas em formas de resistência, resignificação dos usos da terra - enquanto território imbricado de valores- e afirmação da sua condição social frente ao modelo globalizante da sociedade capitalista industrial.

Nesse sentido, o movimento realizado pelos estudos da economia feminista, do ecofeminismo e dos feminismos latino-americanos, ao trazer os trabalhos e as realidades

cotidianas das mulheres que envolvem a economia centrada no cuidado e em múltiplas relações com os ecossistemas para o centro das análises políticas e acadêmicas, representa um importante diálogo com a noção de pluralidade econômica trazida pelos estudos sobre o campesinato.

3.3 Chegando em Nova Vida

Foi em Setembro de 2017 que visitei Nova Vida pela primeira vez. Encantei-me com a diversidade e com a quantidade de árvores da comunidade, e naquela altura da viagem já havia visitado algumas comunidades indígenas nas quais a floresta começava no caminho para a roça. Em Nova Vida, a floresta já estava dentro do centro da comunidade, que conjugava as casas com árvores de menor porte em relação às gigantescas que encontrávamos na estrada das roças e capoeiras.

Figura 3 Comunidade Nova Vida.



Fonte: Acervo Pessoal, Setembro 2017.

Figura 4 Diversidade de árvores na comunidade Nova Vida.

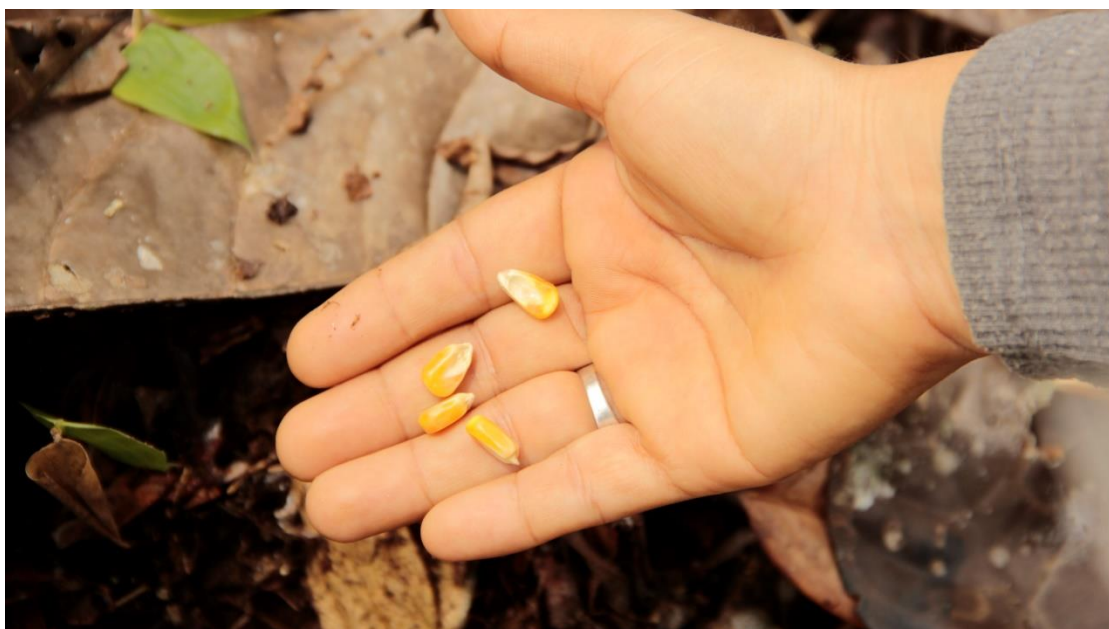


Fonte: Acervo pessoal, Setembro 2017.

Estava lá com Silene, membra da FUCAI; Alzanir, benjaminense membro da FUCAI; Jacqueline, também benjaminense e estudante do curso de Biologia e Química e Eliana, Ticuna da comunidade Guanabara III que estava desenvolvendo atividades de agroecologia em sua comunidade.

Nessa ocasião, conheci o cacique da comunidade e fomos para a sua roça participar de um Ajuri, palavra que equivale à palavra “mutirão”, empregada pelas comunidades indígenas para designar o momento em que vários membros da comunidade se juntam para trabalhar em atividades para uma família – construção de casa, plantio e preparo da roça, beneficiamentos de alimentos, etc.-. Nesta Ajuri levamos sementes, plantamos e cortamos algumas árvores do terreno que estava em estágio de floresta intermediária.

Figura 5: Plantio de milho na roça do Cacique e de sua família, na comunidade Nova Vida.



Fonte: Acervo Pessoal, Setembro 2017.

Figura 6: Plantio de milho na roça do Cacique e de sua família, na comunidade Nova Vida.



Fonte: Acervo pessoal, Setembro 2017.

Figura 7: Manejo e poda de árvores para preparar a roça do Cacique e de sua família, na comunidade Nova Vida.



Fonte: Acervo pessoal, Setembro 2017.

Figura 8: Conversa sobre o desenho do agroecossistema da roça do Cacique e de sua família, na comunidade Nova Vida.



Fonte: Acervo pessoal, Setembro 2017.

Esse momento fez parte do início do diálogo com a comunidade para desenvolver processos de apoio a agroecologia e a soberania alimentar em Nova Vida. Foi a visita que

marcou o início da minha relação com pessoas que moram lá, pois pude conhecer algumas, um pouco do território e trabalhar na Ajuri. Também visitei brevemente a casa na qual o cacique mora e conheci sua companheira, que me ofereceu café e me mostrou seu quintal, onde trocamos sementes enquanto eu contava um pouco de onde vim e sobre como gosto e acho importante o trabalho das mulheres nos quintais, lugar que tem sempre muita variedade de alimentos que a família toda come.

Figura 9: Sementes no chão da casa da companheira do cacique na comunidade Nova Vida



Fonte: Acervo pessoal, Setembro 2017.

Voltei com Silene no mês de Setembro em Nova Vida para a reunião em que a comunidade conversou sobre a possibilidade da nossa presença para desenvolver, junto às pessoas que vivem lá, atividades e processos que envolvem a agroecologia e a soberania alimentar. Esse momento aconteceu no espaço destinado às reuniões comunitárias, uma construção de madeira sem paredes, com telhado e cadeiras.

Lembro-me de passar muitas horas naquele espaço, sem conseguir entender quase nenhuma palavra, com exceção de algumas pronunciadas em português, como “conhecimento científico” e alguns nomes próprios, pois falaram todo o tempo na língua Ticuna. Os indígenas da etnia Ticuna na comunidade de Nova Vida aprendem primeiro sua língua mãe, a

língua Ticuna, e só quando vão para escola são alfabetizados em português, desta forma eles possuem muito mais fluência e se comunicam quase todo o tempo em Ticuna. Esse contexto linguístico influenciou diretamente nas minhas observações durante a experiência de campo, pois não compreendia, na maior parte do tempo, o que estavam dizendo entre si.

Assim como os processos propostos pelos membros da FUCAI, a proposta da Caderneta Agroecológica foi apresentada e explicamos que o acompanhamento aconteceria mediante adesão voluntária, ou seja, as mulheres que demonstrassem interesse e disponibilidade para conhecer e experimentar esse processo de sistematização, receberiam uma CA.

A reunião terminou e a anuência comunitária foi concedida, ou seja, as pessoas da comunidade concordaram em ter a nossa presença em Nova Vida para trabalhar com as pessoas e/ou famílias que quiseram, o que não excluía a possibilidade de que, se ao longo do tempo de trabalho outras pessoas e/ou famílias quisessem compor esse processo, se agregassem a ele.

Como já apresentada no capítulo anterior, a metodologia da CA envolve processos de discussão e sensibilização junto às mulheres, reuniões coletivas e, se possível, momentos individuais destinados a visitas aos quintais, à confecção de mapas da sociobiodiversidade e ao levantamento da diversidade de espécies vegetais e animais presente nos espaços de responsabilidade das mulheres. O que significa que não se trata apenas da “aplicação” da CA, mas de um complexo processo que envolve tempo e trabalho de articulação e mobilização que considera o tempo e o engajamento das mulheres nessa experiência.

Nesse sentido, resalto aqui algumas questões relativas ao desenvolvimento deste trabalho. Em primeiro lugar, priorizando o desenvolvimento de um processo em consonância com a proposta da CA, que preconiza a autonomia das mulheres durante o preenchimento e a apropriação do instrumento, ao conversarmos sobre o trabalho com as mulheres durante a reunião, perguntamos se alguma mulher gostaria de ser uma espécie de “multiplicadora de referência”.

Isso significa que durante o tempo em que estive na comunidade, auxiliei nas dúvidas e questões relativas ao preenchimento da CA que surgiram, acompanhando-a em sua rotina e conhecendo o quintal e os espaços onde ela trabalha, que, como indica Alvarenga et al. (2018), na maioria das vezes extrapola o espaço ao redor da casa. A partir desta experiência de acompanhamento, Regina auxiliou as outras mulheres em suas jornadas com a CA, estando eu, sempre à disposição durante as visitas para auxiliar nos processos que daí emergiram.

Aliada a essa perspectiva da existência da figura de uma “multiplicadora local”, também se acresce o fato de que estava cursando disciplinas na UFAM todos os dias, o que dificultou a minha presença na comunidade com mais frequência e maior duração, além da dificuldade em ir e voltar no mesmo dia devido à distância da comunidade, da difícil comunicação entre Benjamin e Nova Vida e da dinâmica do transporte, que é realizado através de canoas das pessoas que moram lá. Então, houve a possibilidade do acompanhamento com mais profundidade da rotina de apenas uma mulher.

Desta forma, na reunião, cinco mulheres quiseram experimentar a CA e a Regina se dispôs a acompanhar e a “repassar” para as outras mulheres, da forma que entendeu e achou mais adequada, esse exercício de olhar e sistematizar a diversidade e a destinação dos alimentos e plantas produzidas, cuidadas e manejadas pelas mulheres em seus quintais e em sua comunidade.

Considero bonito e importante lembrar que durante a tarde em que se passou a reunião, eu e Regina nos aproximamos e, sem falar muita coisa, ela sentou atrás de mim, se aninhando, e catou os piolhos do meu cabelo – eu estava com muitos piolhos e coçava a cabeça todo o tempo - muito habilidosamente enquanto ríamos da situação. A cada piolho grande que pegava ela soltava como se fosse uma espécie de suspiro que entendi como um misto de espanto e afirmação – som que ouvi diversas vezes os Ticuna fazerem, em contextos diferentes e que compreendi como um som que pode ser utilizado como afirmação em um sentido ampliado da palavra, que extrapola o significado da palavra “sim”- e mostrava o piolho gordo para mim, que às vezes matava e outras vezes ela mesmo já havia matado.

No início da noite, com o fim da reunião, eu, Silene e Regina fomos para a sua casa e enquanto bebíamos café sem coar e comíamos sementes torradas de Sacha Inchi preparadas por ela, eu e Silene mostramos a CA – uma versão impressa que confeccionamos – e fomos explicando sobre o preenchimento, conjugando a explicação com conversas sobre os quintais que visitei e as mulheres que conheci, comentando como percebi durante essas experiências que essas mulheres cuidavam de muitas coisas, guardavam sementes, plantavam remédios e cuidavam de animais e plantas e da família. Regina escutava tudo atentamente e falou muito pouco, em alguns momentos fiquei em silêncio na expectativa de escutar algo, em outros, tentava perguntar algumas coisas e ela respondia quase sempre com algum gesto de afirmação e não se delongava em suas respostas.

É curioso e desafiador falar sobre a comunicação entre mim e Regina, questão que até hoje habita meus pensamentos e me traz inquietações. Esse estranhamento não é somente em

relação à nossa comunicação, mas com as/os Ticuna que conversei durante esses meses no Alto Solimões.

Através deste movimento de estranhamento percebi algumas maneiras, recursos e mecanismos de comunicação que “posso” e que nunca havia percebido, que localizei como hábitos e formas de origem ocidental, porque depois de identificá-los, os percebi sendo utilizado por pessoas não-indígenas em conversas. Mesmo com todas as diferenças e especificidades na comunicação com as pessoas da cidade de Benjamin, era como se algo nos unisse e nos identificasse, como uma atmosfera da/na comunicação, sensação que se dissipava totalmente quando conversava com uma/um Ticuna.

Escrevo sobre isso porque considero que a escuta é um fator fundamental para o desenvolvimento do trabalho com as mulheres nos agroecossistemas. Se o propósito maior é o auxílio no desenvolvimento de processos autônomos e autogestionados que se firmam na produção local das mulheres, nas suas realidades cotidianas de trabalho e cuidado, trabalhar constantemente o exercício da escuta das suas experiências e perspectivas é pré-condição para a existência deste trabalho.

Nesse sentido, como lidar com os silêncios de Regina? Ou melhor, como aprender a estabelecer a comunicação por outras vias, desaprendendo, nem que seja momentaneamente, um pouco dos meus pressupostos sobre o que e como significar a comunicação?

Desde o momento em que apresentamos a CA para ela, percebi sua atenção e abertura para trabalhar e estar com a gente nesta proposta, mas não sabia os por quês, e não sei até hoje, embora tenha encontrado alguns caminhos para compreender e acessar um certo estado de comunicação entre nós. Um deles aconteceu ao ampliar e sensibilizar a minha noção de escuta. Percebi que se insistisse nas perguntas, por mais voltas mirabolantes que desse, não conseguiria nada além de um “sim”, expressado por Regina através do som que chamo de “suspiro de afirmação” ou do arqueamento das sobrancelhas.

3.4 Fazendo vida: A casa e o quintal

Em outubro de 2017, fiz a última visita a comunidade de Nova Vida e fiquei três dias com Regina e sua família na sua casa. Foi durante esses dias que pude conhecer melhor sua casa, já que, na visita de setembro, cheguei durante à noite e fomos para Benjamin bem cedo. Na casa moram dez pessoas, Regina e Davi, seus seis filhos, além do neto deste casal e da esposa do filho mais velho.

Regina tem 38 anos, nasceu em Umariçu e mora em Nova Vida há 17 anos. Foi para a comunidade ao casar com Davi, pois a organização familiar Ticuna é patrilocal, ou seja, se

organiza segundo um sistema social de parentesco em que ao casar, a mulher reside com ou perto dos pais do marido.

Cheguei em uma sexta-feira trazendo pães – sugestão feita por Silene que me contou que isso provavelmente agradaria a família- e encontrei Regina no segundo “cômodo” da casa, que é uma espécie de sala/ quarto/ cozinha, onde alguns filhos e netos dormem em redes e onde fica a geladeira e uma estante com alguns utensílios. Ela estava trançando as folhas do tucum, uma palmeira tradicionalmente utilizada pelos Ticuna para confeccionar cestos, redes e roupas. Enquanto trançava o bustiê para a sua filha, sentei-me ao seu lado e perguntei como aprendeu a fazer aquele trançado bonito. Ela respondeu brevemente que aprendeu com sua mãe e disse que os fios marrons são tingidos com “folha do mato”. Também conversamos sobre os patos que ela cria ao redor da casa, contou-me que gosta muito de animais, especialmente dos patos, e, neste momento, olhando para o quintal apontei para o pé de manga e falei “olha, um pé de manga!” que foi o gatilho para que ela falasse sobre as tangerinas e as galinhas.

Neste primeiro momento, já entrei em contato com diversas variedades de plantas, animais, aprendi e observei um pouco de seus usos e relações com/por Regina: seja no beneficiamento, na admiração e cuidado, na coleta. Durante esses três dias, conheci uma variedade enorme de espécies, cheiros, histórias, sabores, receitas e usos, que em sua maioria escapou ao registro escrito.

Em contato com essa multiplicidade que compõe sua rotina, retomo alguns aspectos sobre a Agroecologia, os feminismos descoloniais e a economia feminista. A Agroecologia, ou pelo menos parte do movimento agroecológico, tem como orientação, horizonte e ideologia o constante exercício de sensibilização para perceber as relações entre os seres e os elementos do agroecossistema de maneira sistêmica e integrada, desta forma pretende articular as histórias pessoais, as trajetórias políticas, as dinâmicas culturais e econômicas, a biodiversidade e as múltiplas relações estabelecidas nos lugares e territórios. Concebendo essas dimensões como fundamentais para os diversos processos de transformação e de visibilidade que integram o projeto agroecológico ou o paradigma agroecológico.

Assim, o conceito de sustentabilidade da vida, trabalhado por Cristina Carrasco (2009), encontra importantes e significativas articulações e consonâncias com os desejos e as práticas pautadas na Agroecologia. Carrasco chama a atenção para a complexidade que é própria dos trabalhos realizados pelas mulheres, complexidade esta que foi e é continuamente apagada da perspectiva de quem pensa e/ou trabalha com questões relativas aos trabalhos e a

economia e do senso comum da sociedade no geral, acarretando um tipo de “cegueira sistêmica coletiva”.

O que o conceito de sustentabilidade da vida vem resgatar e anunciar é que, os trabalhos que envolvem a manutenção e gestão da vida, desempenhados majoritariamente pelas mulheres, muitas vezes concebidos como marginais, ou sem “valor”, na verdade permeiam todos os processos de produção da vida de maneiras diversas e mutáveis. Assim, é um:

Concepto que representa un proceso histórico de reproducción social, un proceso complejo, dinámico y multidimensional de satisfacción de necesidades en continua adaptación de las identidades individuales y las relaciones sociales, un proceso que debe ser continuamente reconstruido, que requiere de recursos materiales pero también de contextos y relaciones de cuidado y afecto, proporcionados estos en gran medida por el trabajo no remunerado realizado en los hogares. Um concepto que permite dar cuenta de la profunda relación entre lo económico y lo social, que sitúa a la economía desde una perspectiva diferente, que considera la estrecha interrelación entre las diversas dimensiones de la dependencia y, en definitiva, que plantea como prioridad las condiciones de vida de las personas, mujeres y hombres. (Carrasco, 2009, p. 53).

A noção da sustentabilidade da vida neste sentido emerge para ampliar a ideia de sustentabilidade ecológica ao incorporar todas essas dimensões que configuram as condições de vida dos seres que habitam a Terra, incluindo, infiltrando e preenchendo a ecologia com as diversas culturas e pessoas. Propõe desta forma, um resgate entre economia, ecologia e cultura.

O que tanto os estudos da economia feminista quanto o campo agroecológico se esforçam para colocar em evidência é que diferentemente das separações clássicas da economia como equivalente ao mercado – e trabalho como equivalente a emprego- e da natureza como algo separado da humanidade, as relações ecológicas são perpassadas pelos movimentos, ações e pensamentos das pessoas e/ou de grupos em diferentes lugares e temporalidades, seja no âmbito das dinâmicas econômicas – como a produção, o extrativismo e o consumo de alimentos que não passam pelo circuito mercantil - ou de outras dimensões que dificilmente são pensadas como próprias da ecologia, como a música, as festas, a memória e a cultura alimentar local.

Resgato o feminismo comunitário de origem indígena, brevemente apresentado no primeiro capítulo, para compor essa teia de articulações. As feministas comunitárias reivindicam seus direitos, afirmam seus projetos políticos e contam suas histórias desde uma perspectiva que conecta o feminismo, a comunidade, a ecologia e todas as relações que daí se originam, de maneira sistêmica.

A noção de corpo-território vem para nos –ocidentais – contar, em tom de denúncia e afirmação, que, para as mulheres indígenas que se engajam na luta feminista indígena, o projeto que defendem não pode ser concebido de maneira separada dos territórios que habitam, na medida em que o seus corpos são também os lugares onde vivem e os lugares onde vivem são também seus corpos. A comunidade, os animais e plantas, as águas, o ar e todo o ecossistema são centrais para o pensar e o agir feminista indígena. Propõem desta maneira, também uma ruptura com as separações entre natureza e sociedade e (re)enraízam a economia nos movimentos que são próprios da vida, nos ciclos da natureza, sendo elas natureza também.

Entendemos a la Pachamama, a la Mapu, como un todo que va más allá de la naturaleza visible, que va más allá de los planetas, que contiene a la vida, las relaciones establecidas entre los seres con vida, sus energías, sus necesidades y sus deseos. Denunciamos que la comprensión de Pachamama como sinónimo de Madre Tierra es reduccionista y machista, que hace referencia solamente a la fertilidad para tener a las mujeres y a la Pachamama a su arbitrio patriarcal.²¹

Assim como a Agroecologia e algumas vertentes da economia feminista, guardadas as muitas diferenças, as feministas comunitárias denunciam o modelo androcêntrico de exploração da natureza que instaurou o sistema econômico capitalista/colonial/mercantil que se infiltra e afeta quase todas as diversas populações e territórios do globo, ainda que de maneiras muito distintas. Fazem isso através da afirmação dos seus olhares e maneiras de ser e viver ao mesmo tempo em que lutam pela garantia do direito de ser e viver plenamente como queiram, pois esta possibilidade foi e é historicamente violentada, dificultada, apagada, silenciada e ocultada.

Estar com Regina tornou essas reflexões acima gritantes durante a experiência em campo. Bastava alguns minutos observando, trabalhando e conversando com ela para que uma profusão de conexões se manifestasse. Enquanto Regina trançava o Tucum que ela colheu, agenciava a organização e manutenção da casa ao pedir, com breves sons e gestos, a filha mais velha para fazer o almoço.

Durante o tempo em que convivi com a família, observei Regina realizar múltiplas atividades, como o beneficiamento e preparo de alimentos, a tecelagem de Tucum para a confecção de bustiês para a filha, a limpeza da casa ou mesmo a delegação de tarefas para as

²¹ Trecho do Pronunciamento Comunitário na Conferência dos Povos Sobre as Mudanças Climáticas. Para acessar o pronunciamento completo, ver: <http://old.kaosenlared.net/noticia/pronunciamento-feminismo-comunitario-latinoamericanoconferencia-pueb>

filhas e cunhada, a lavagem das roupas e a presença constante da Gilmará, sua filha caçula de dois anos.

Ao caminhar com ela ao redor da casa para conhecer a diversidade presente naquele espaço, registrei várias espécies que não passaram pelo registro da caderneta. Muitas eram árvores frutíferas, algumas muito ‘fortes’ do ponto de vista nutricional como o açaí, o tucumã, a pupunha e a bacaba, e também plantas para outros fins como as cuias e os tucuns. Listo aqui, algumas espécies que consegui anotar durante essa breve caminhada, tendo em vista que muitas espécies ocorrem em maior número e que outras tantas não consegui anotar:

- Araçá, Tucumã, Cupuaçu, Abiu, Mapachi, Ingá, Manga, Banana, Cacau, Sapota, Pupunha, Araçá (outro espécie); Açaí, Jarina, Jenipapo, Coco, Tangerina, Limão, Cará, Cuia, Buriti, Cubiu, Acerola, Goiaba, Bacaba, Murari, Marí, Ingaçada, Macamo.

Os dados preenchidos por Regina na Caderneta Agroflorestal referentes aos meses de Setembro e de Outubro (TABELA 01 e 02) apontam que a maioria da alimentação produzida no quintal, na roça e da pesca, é destinada ao autoconsumo. A variedade de alimentos consumidos contrasta com a pouquíssima variedade de alimentos vendidos, que são, em sua maioria, penca e ‘paumas’²² de banana. Os preços e as unidades de medida foram estabelecidos seguindo os preços dos alimentos da feira, conhecidos e preenchidos por Regina.

Setembro 2017								
Consumiu	Qt.	R\$	Trocou	Qt.	R\$	Vendeu	Qt.	R\$
penca banana	10	50	1 cambada de peixe por farinha de macaxeira		10	penca de banana prata	10	20
un. Ingá	10	10				penca de banana maçã	10	20
Mamão	3	6				mamão	15	30

²² “Pauma” é a unidade de medida local que corresponde a 1 cacho de banana; Cambada é a unidade de medida local que corresponde a aproximadamente 1,0 kg de peixe; Amarrado é um nome que designa uma “porção” de determinada fruta ou legume que é padronizada de acordo com cada variedade da fruta e/ou legume e precificada de acordo com o preço da feira, mas que geralmente corresponde ao valor de 0,50 a 0,300 kg.

Coco	5	5				cestos de tucum	38	250
amarrado mapachi	5	25						
Mangas	10	6						
Abacaxi	2	10						
amarrado de cubiu	1	2						
vara de cana	5	10						
farinha de tapioca	4kg	20						
Total	-	144	-	10			-	320

Outubro 2017								
Consumiu	Qt.	R\$	Trocou	Qt.	R\$	Vendeu	Qt.	R\$
penca de banana maça	6	12						
Cana	5	10						
Mamão	4	8						
saquinho de sacha inchi	3	6						
penca de banana prata	19	38						
pauma de banana	6	30						
Mamão	4	8						
Frango	1	17						

Cambada de peixe	1	10						
penca de banana peruana	3	15						
panceiro de farinha	1	10						
amarrado de limão	1	20						
amarrado de aração	1	2						
pauma de banana maçã	1	5						
cambada de peixe	1	10						
amarrado de mapachi	1	5						
amarrado de macaxeira	1	3						
pauma de banana	1	10						
Total	-	239	-	-	-	-	-	188

Uma observação que realizei a respeito das limitações metodológicas foi em relação ao provável sub-registro da CA. Após deixar a CA com Regina e demais mulheres da comunidade – o resultado do preenchimento das demais CA's foi apenas quantitativo e não se encontra no presente trabalho-, só foi possível retornar em Outubro, quando fiquei três dias acompanhando Regina nas atividades da casa. Durante esses poucos dias preenchi muitos dados referentes ao consumo de alimentos que não eram anotados na caderneta (acredito que isso explica a maior quantidade de alimentos consumidos no mês de Outubro em relação ao mês de Setembro), notando que, pelo fluxo de colheita e consumo ser dinâmico e constante – principalmente entre as crianças-, criar o hábito de anotar cada vez que um alimento é

consumido demanda mais desprendimento de energia de Regina, acrescentando mais uma tarefa para sua rotina.

A esse respeito, ajustamentos na metodologia em diálogo com as realidades, possibilidades e disponibilidade de preenchimento de cada mulher, bem como o desenvolvimento contínuo do acompanhamento e assessoria das mulheres são pontos fundamentais para garantir resultados mais satisfatórios do ponto de vista dos dados, mas principalmente, em relação aos processos de autonomia e empoderamento das próprias mulheres ao adotarem a CA como uma metodologia de registro em seu cotidiano.

Clássicas dicotomias como produção/reprodução e público/privado foram revisitadas e questionadas ao longo das visitas a campo, na medida em que essas fronteiras não foram verificadas de maneira tão rígida e clara no cotidiano da família. Tais oposições, como evidência Cristina Carrasco, entendem o mundo dividido em dois espaços que não se comunicam e possuem uma discrepante hierarquia - o público demasiadamente mais valorizado e *visto* do que o privado - auxiliando nos processos de exclusão, de violência e de dependência das mulheres (Carrasco, 2006, p.7).

A casa ou o “lar” ocupa um lugar central na vida dos Ticuna de Nova Vida, ao mesmo tempo em que percebi que as fronteiras entre a casa e a comunidade se organizam de maneira diferente do que comumente se concebe na sociedade ocidental – a casa como um espaço marcadamente privado de propriedade da família que “autoriza” a entrada de pessoas que não fazem parte daquele núcleo familiar- havendo um constante trânsito de pessoas entre as casas, principalmente entre as crianças. Com essa colocação, não nego a existência de acordos que agenciam o fluxo das pessoas da comunidade nas casas, mas pontuo que percebi que acontece de maneira diferente, não “marcada” pelo rito de entrada que inclui porta fechada e campanha para a autorização da entrada de cada nova pessoa na casa.

Quando as frutas para a alimentação são colhidas nas árvores tão conhecidas pela família – tanto ao redor da casa quanto de outras árvores mais distantes - e circulam de casa em casa, através de sistemas de doação, troca e autoconsumo, as rígidas separações entre espaço público e espaço privado parecem se tornar categorias cada vez mais difusas.

A agrobiodiversidade cultivada ao redor da casa e os animais criados constituem a base da alimentação familiar, sendo a categoria "consumo", presente na CA, a que apresenta maior magnitude em termos quantitativos e em relação à diversidade alimentar. Sobre a produção destinada ao autoconsumo Gazolla e Schneider (2007) relacionam essa dinâmica de consumo com diversas funções e papéis que extrapolam apenas a garantia da segurança alimentar da família. Os autores pontuam que produzir para o próprio consumo é também

uma estratégia que garante a autonomia frente aos mercados, que fortalece e produz sociabilidades e vínculos diversos, próprios da identidade das/dos agricultoras/es familiares.

Os trabalhos realizados por Regina no cultivo, criação de animais e manutenção da casa apontam para a riqueza que é comumente invisível aos olhos dos não-indígenas, que tantas vezes consideram apenas a produção das roças e os produtos vendidos na feira em sua percepção sobre a alimentação e o trabalho. Atividades estas que articulam o tecido da comunidade e pluralizam as possibilidades de economia, conservação dos recursos e bem-viver.

O esforço de sistematização quantitativa da diversidade presente na produção dos quintais e sua destinação, aliada à observação sensível das relações familiares e de trabalho da mulher, neste contexto se mostrou uma importante ferramenta para o reconhecimento dos trabalhos desenvolvidos por Regina enquanto sujeita produtiva e criativa. Além disso, oferece importantes elementos, evidenciados a partir das experiências da própria Regina para a reflexão acerca da articulação entre trabalho, economia e relações de gênero.

4.0 Considerações Finais

São diversas as mulheres que se relacionam com a Agroecologia e desenvolvem múltiplos saberes, que conjugam o cultivo, a manutenção, a extração e o beneficiamento de alimentos, plantas medicinais e ornamentais com a alimentação, a educação, a saúde, a ludicidade e tantos outros aspectos que complexificam e articulam as dinâmicas familiares e comunitárias.

Tais atividades são comumente invisíveis e invisibilizadas nos níveis individuais e coletivos, por grupos, comunidades e instituições. Lidas como “não trabalho”, são tidas quase como uma extensão corporal da natureza feminina. Os méritos das produções agrofloretais tantas vezes ofertados aos homens agricultores, os quintais e espaços geridos pelas mulheres historicamente não foram “objeto” de interesse de economistas, agrônomos, de formuladores de políticas públicas, dos senso agropecuários ou mesmo das famílias que cotidianamente comem da comida que é produzida, fruto do trabalho considerado “doméstico”.

“Eu nem considerava como rotina o que eu fazia”, escutei de uma agricultora no *III Colóquio Internacional de Feminismo e Agroecologia* em Recife/PE, ao relatar sobre o processo de auto-reconhecimento dos seus trabalhos, complementou dizendo que hoje sai de casa e vai vender na feira o que nem concebia como produção.

A recorrência de situações semelhantes a essa em toda a América Latina nas diversas comunidades rurais e urbanas inquietam milhares de mulheres, que estabelecem conexões

entre as violências e marginalizações sofridas ao processo de mercantilização de seus corpos e da natureza. As reflexões realizadas por estas mulheres em diversos espaços/territórios: comunidades, universidades e movimentos sociais, entrelaçam histórias ancestrais e contemporâneas em redes carregadas de memórias coloniais e principalmente não coloniais.

Para las feministas comunitarias de Bolivia, aymaras, quechuas y guaraníes, es la profundización colonial de la tradición patriarcal de borrar la memoria de las mujeres y la historia de sus aportes sociales. Colonialismo y opresión de género se suman para que el racismo sea impune y normalizado y sirva al sistema para inscribir y relegar a las mujeres en las relaciones de lo privado, la familia, el matrimonio, el trabajo doméstico, la crianza, la maternidad, las emociones, haciéndolas ver como una “yapa” (pilón, agregado) de los hombres, sea en términos políticos que en términos sociales y familiares. (Francesca Gargallo, 2012, p. 198).

O movimento de contar histórias, memórias e criar narrativas é uma estratégia de afirmação diante de processos que desafirmam ao apagar os saberes, práticas, anseios e perspectivas. O exercício de quantificação da produção também pode ser concebido como uma tradução, nos termos da economia monetária, da magnitude do trabalho desenvolvido pelas mulheres. Tradução para que as percepções viciadas sobre economia e trabalho encontrem no lugar de conforto, a compreensão de que os quintais são espaços produtivos e criativos. Nesse sentido, a sistematização das atividades desenvolvidas pelas mulheres nos agroecossistemas e do tempo gasto em cada uma, bem como as técnicas de manejo da produção, beneficiamento, distribuição e consumo também são respostas a esse processo de cegueira em relação à essas dinâmicas.

O movimento agroecológico, com a aproximação de concepções e perspectivas como o bem-viver e a diversidade racial, étnica, cultural, sexual e de gênero necessita sair do conforto das leituras que não estremecem profundamente a sua própria história no que diz respeito à visibilidade das vidas e dos trabalhos desempenhados pelas mulheres nos agroecossistemas.

5.0 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABA. Associação Brasileira de Agroecologia. *Aspectos Conceituais sobre a Agroecologia*. 2017. Disponível em: http://agroecologia2017.com/ASPECTOS_CONCEITUAIS_SOBRE_AGROECOLOGIA.pdf Acesso em: 11 de outubro de 2017.

ACOSTA, A. O bem viver : uma oportunidade para imaginar outros mundos; tradução de Tadeu Breda. São Paulo : Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ALMEIDA, Daniela Adil Oliveira de. *Isto e Aquilo - agriculturas e produção do espaço na Região Metropolitana de Belo Horizonte*. Tese. Belo Horizonte; Universidade Federal de Minas Gerais, 2016.

ALTIERI, M. A. 1991, "Por qué estudiar la agricultura tradicional" en *Agroecología y Desarrollo*, Año I, (1), pp. 16-24.

_____. ALTIERI, MA, 1987, *Agroecology: the Scientific Basis of Alternative Agriculture*. Boulder Colorado: Westview Press.

AMORÓS, Celia; MIGUEL, Ana de (Eds.). *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. De la ilustración al segundo sexo*. Madrid: Minerva, 2007.

ANGÉLICA; TELLES, Liliam. Caderneta Agroecológica: empoderando mulheres, fortalecendo a Agroecologia. Rio de Janeiro/RJ: *Revista Agriculturas*, v. 12 - n. 4, dez. 2015.

ANGELIN, Rosângela. Mulheres, ecofeminismo e desenvolvimento sustentável diante das perspectivas de redistribuição e reconhecimento de gênero. Estamos preparados?. *Revista Eletrônica Direito e Política*, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciência Jurídica da UNIVALI, Itajaí, v.9, n.3, 3º quadrimestre de 2014. Disponível em: www.univali.br/direitoepolitica - ISSN 1980-7791.

BEAUVOIR, S. *O Segundo Sexo: A Experiência Vivida*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1980.

BIANCHINI, Valter. MEDAETS, Jean Pierre Passos. *Da Revolução Verde à Agroecologia: Plano Brasil Agroecológico*. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Brasil. 2013. Disponível em: <http://www.mda.gov.br/portalmda/sites/default/files/user_arquivos_195/Brasil%20Agroecol%C3%B3gico%2027-11-13%20Artigo%20Bianchini%20e%20Jean%20Pierre.pdf> Acesso em: 24 de novembro de 2017.

BOURDIEU, P. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

Caderneta agroecológica e os quintais: Sistematização da produção das mulheres rurais no Brasil / Luciana Medeiros Alves, Camila Alvarenga, Elisabeth Cardoso, Nayara de Castro, Sheyla Saori, Liliam Telles. Minas Gerais: Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata, 2018.

CAMPOS, Christiane Senhorinha Soares; CAMPOS, Rosana Soares. Soberania alimentar como alternativa ao agronegócio no Brasil. *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Barcelona, v. 11, n. 245, ago. 2007. Disponível em: <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-24568.htm>. Acesso em: 30 de janeiro de 2017.

CAPORAL, F. R.; PETERSEN, P. Agroecologia e políticas públicas na América Latina: o caso do Brasil. *Agroecología*, v. 6, p. 63-74, 2012. Disponível em <<http://revistas.um.es/agroecologia/article/view/160681/140551>>. Acesso em: 21 de novembro de 2017.

CARDOSO, Elisabeth Maria; SCHOTTZ, Vanessa. Mulheres construindo a Agroecologia no Brasil. *Revista Agriculturas*, v.6, n.4. Dezembro de 2009.

CARRASCO, Cristina. "La economía feminista: una apuesta por otra economía". In: VARA, Maria Jesús (Coord.). *Estudios sobre género y economía*. Madrid: Akal. 2006. p. 7-11. _____, Carrasco, Cristina (2009), "Tiempos y trabajos desde la experiencia femenina", *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, núm. 108, pp. 45-54.

CATERINA, Alessandra Rea. 2017. “Redefinindo as fronteiras do pós-colonial. O feminismo cigano no século XXI.” *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 25(1): 422, janeiro-abril/2017.

COELHO, L. Economia Feminista. In.: CATTANNI, A. D.; LAVILLE, J. L.; GAIGER, L. I.; HESPANHA, P. (Orgs.). *Dicionário internacional da outra economia*. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 128-132.

COLLING, Ana Maria. Relações de poder e gênero. In: *Las competencias profesionales para La enseñanza-aprendizaje de las Ciencias Sociales ante El reto europeo y La globalización*. Bilbao: Asociación Universitaria de Profesores de Didactica de las Ciencias Sociales, 2007. _____ . A construção histórica do masculino e do feminino. In: *Gênero e Cultura. Questões contemporâneas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

COSTA, M. G. Agroecologia, (eco)feminismos, e “bem-viver”: emergências descoloniais no movimento ambientalista brasileiro. In: *SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 11, 2017*, Florianópolis. Anais Florianópolis: Seminário Internacional Fazendo Gênero, 2017. p. 1-12.

CURIEL, Ochy. Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe. In: *ANALES del Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista*. Buenos Aires: [s. Ed.], 2009.

DUARTE, Constância Lima de. *Feminismo e literatura no Brasil*. Estudos Avançados, São Paulo, 2003, pp.150-172.

Duarte, Raquel Cristina Pereira. *Ecofeminismo e a luta pela igualdade de gênero: uma análise à luz da teoria bidimensional da justiça*. 2015. 104 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós- Graduação em Direito, Universidade de Caixias do Sul, Rio Grande do Sul, 2015.

DUPUY, Jean-Pierre. *Introdução à crítica da Ecologia Política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

ENK, M. Os espaços de comercialização dos produtos agrícolas na Feira do Produtor de Benjamin Constant e seus arredores, na tríplice fronteira do Alto Solimões amazônico. 2015. 122 f. Trabalho de Conclusão de Curso- Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

FEHLAUER, Tércio; AYALA, Caroline. “*Agroecologia em Terras Indígenas*”: das fronteiras da sustentabilidade à política de educação intercultural. In: Anais do II Seminário Internacional "Fronteiras étnico-culturais, fronteiras da exclusão, Campo Grande: UCDB, 2006. <http://www.neppi.org/anais/index.htm> (acessado em 01/07/2019)

FOUCAULT, Michel: “*O que é um autor?*” Tradução de Antonio Cascais e Edmundo Cordeiro. Portugal: Passagens/veja, 1992.

FEDERICI, Silvia. O feminismo e as políticas do comum em uma era de acumulação primitiva. In: MORENO, Tica. *Feminismo, economia e política: debates para a construção da igualdade e autonomia das mulheres*. São Paulo: SOF, 2014.

GARGALLO, Francesca (2014) “*Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*”. Editorial Corte y Confección: México, DF.

GAZOLLA, Marcio; SCHNEIDER, Sergio. A produção da autonomia: “os papéis” do autoconsumo na reprodução social dos agricultores familiares. *Revista Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro (UFRRJ), v. 15, p. 89-122, 2007 NETO, Antônio Augusto Lopes; FEITAL, Auxiliadora; LOPES, Isabel de Luanda; ALMEIDA.

Gliessman, SR, (ed) 1978, *Seminarios Regionales Sobre Agroecosistemas con Enfoque en el Estudio de Tecnología Agrícola Regional*. Cárdenas, Tabasco, Mexico: CSAT.

_____. 1989, *Agroecology. Researching the Ecological Basis for Sustainable Agriculture*, (New York Springer-Verlag).

_____. 2002, *Agroecología: procesos ecológicos en agricultura sostenible*. Turriabla: Catie.

GOMES DE ALMEIDA, Silvio. Construção e desafios do campo agroecológico brasileiro. In: PETERSEN, Paulo (Org.). *Agricultura familiar camponesa na construção do futuro*. Rio de Janeiro: AS-PTA, 2009, p.67-83

GONZALEZ, Lélia (1988a) “A categoria político-cultural de amefricanidade.” *Tempo Brasileiro*, n. 92/93: 69-82.

_____ (1988b) “Por un feminismo afrolatinoamericano”. *Isis International*, v. IX: 133-141.

HARAWAY, Donna. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. Cadernos Pagu (5), Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero - Pagu/Unicamp, 1995, pp.7-41.

HOWARD, A. An agricultural testament. Oxford: Oxford University Press, 1940. NORDER, L. A., LAMINE, Claire, BELLON, S., BRANDENBURG, A. Agroecologia: polissemia, pluralismo e controvérsias. *Ambiente & Sociedade*. São Paulo v. XIX, n. 3. 1-20 n jul.-set. 2016.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios: população residente em 2010*. Amazonas, 2010.

Leff, Enrique. 2003. *La Ecología Política en América Latina: un campo en construcción (borrador para discusión)*. CLACSO Grupo de Trabajo en Ecología Política. Manuscrito sin publicar.

_____. 2000. *Saber ambiental*. Siglo XXI. México.

_____. 2002. *La construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad: Una visión desde América Latina*. Caribe, México. pp. 479-578

LEROY, Jean-Pierre. Justiça Ambiental. In *Portal Mapa dos Conflitos Ambientais*. Disponível em: <http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/TAMC-LEROY_Jean-Pierre_-_Justiça_Ambiental.pdf> Acesso em: 01 de fevereiro de 2017.

LOURO, G. L. 2010. “Pedagogia da sexualidade”. In LOURO, G. L. (org.): *O corpo educado: Pedagogias da sexualidade*. pp. 9-34. Belo Horizonte: Autêntica.

LOVATTO, Angélica. *A corrente autonomista no Brasil e a classe operária: apontamentos críticos sobre a revisão do marxismo nos anos 1980*. São Paulo: Lutas Sociais, 2006.

LUGONES, Maria (2014) “Rumo a um feminismo Descolonial”. *Estudos Feministas, Florianópolis*, 22(3): 935-952, setembro-dezembro/2014.

Mariza Peirano, Etnografia não é método, *Horizontes Antropológicos* [Online], 42 | 2014, posto online no dia 15 dezembro 2014, consultado 02 de outubro 2019. URL : <http://journals.openedition.org/horizontes/781>

MATOS, Marlise. MOVIMENTO E TEORIA FEMINISTA: É POSSÍVEL RECONSTRUIR A TEORIA FEMINISTA A PARTIR DO SUL GLOBAL? *Revista de Sociologia e Política*, v. 18, n. 36, 2010. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/31628>>.

_____ (2008). “Teorias de gênero ou teorias e gênero? Se e como os estudos de gênero se transformaram em um campo analítico novo para as ciências humanas e sociais”. *Revista Estudos Feministas*.

_____ (2012) “O Campo Científico-crítico-emancipatório das Diferenças como Experiência da descolonização Acadêmica”. In: BIROLI, Flavia e MIGUEL, Luis Felipe (orgs.). *Teoria Política e Feminismo*. Vinhedo, Editora Horizonte, 2012, pp.47-101.

MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Tradução de Maria do Carmo Alves do Bomfim. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. .

_____ Um objetivo para os movimentos sociais? *Revista Lua Nova, nº 17. CEDEC, São Paulo, 1989*.

MONTEIRO Denis; LONDRES, Flavia. Pra que a Vida nos dê Flor e Frutos: Notas sobre a Trajetória do Movimento Agroecológico no Brasil. In: SAMBUICHI, Regina Helena Rosa et al (Orgs.). *A política nacional de agroecologia e produção orgânica no Brasil: uma trajetória de luta pelo desenvolvimento rural sustentável*. Brasília: Ipea, 2017.

MOREIRA, José Roberto. Críticas ambientalistas à Revolução Verde. *Estudos Sociedade e Agricultura*, v. 15, p. 39-52, out. 2000. Disponível em: <http://r1.ufrjr.br/esa/V2/ojs/index.php/esa/article/view/176>, Acesso em: 09 de julho de 2016.

OLIVEIRA, Leandro. Uma Espécie de Prefácio: saberes localizados sobre violência, gênero e sexualidade. Apresentação de GOMES FILHO, A. S; SILVA, L. M; DUARTE, S. M (orgs). *Violência de Gênero: resistência em tempos de crise no Brasil*. Ideia Editora: João Pessoa/PB, 2017. [p. 06-30; ISBN 978-85-463-0257-4].

PACHECO, Maria Emilia Lisboa. Construindo um diálogo: feminismo e agroecologia (entrevista). *Proposta*, Rio de Janeiro, v. 28/29, n. 103/104, dez./mar. 2005.

_____. Em defesa da agricultura familiar sustentável com igualdade de gênero. In: GT Gênero-Plataforma de Contrapartes Novib/SOS CORPO. *Perspectivas de gênero: debates e questões para as ONGs*. Recife: Gênero e Cidadania, 2002 (obra coletiva).

_____. Sistemas de produção: uma perspectiva de gênero. *Proposta*. Rio de Janeiro, v. 25, n. 71, p. 30-38, dez./fev. 1997

PAREDES, J. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, Comunidad Mujeres Creando/Deutscher Entwicklungdienst, La Paz, 2010;

PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença – uma introdução*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PINTO, C. R. J. 2003. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

(1944) POLANYI, K. *A grande transformação: As origens da nossa época*. Editora Campos: Rio de Janeiro, 1980.

_____. *A subsistência do homem: e ensaios correlatos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

PULEO, A. Luces y sombras de la teoría y la praxis ecofeminista. Puleo, A, & Segura, C. *Mujeres y ecología*, Madrid: Almudayna, 2004, pp.21 – 34.

PULEO, Alícia H. Ecofeminismo: para otro mundo posible. Segunda Edición. Valência (Espanha): Edições Cátedra Universitat de València – Instituto de la Mujer, 2013.

QUIJANO, A. "Coloniality of power, ethnocentrism and Latin America". *Neplanta*, Lima, Peru v. 1, n. 3, p. 533-80, 2000.

SEGATO, Rita Laura. 2011. "Género, y Colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". IN *Feminismos Y Poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en America latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot. 2011. P. 17-47.

SEVILLA GUZMÁN, Eduardo. Agroecología como estrategia metodológica de transformación social. *Reforma Agrária & Meio Ambiente*, ano 1, n. 2, pp. 4-10, Outubro. 2006.

_____. Ecología, Campesinado y Historia: para una reinterpretación del desarrollo del capitalismo en la agricultura. In: *Ecología, Campesinado y Historia*, Guzmán y Molina, orgs. Córdoba: Endimión, 1993.

SILIPRANDI, E. (2009): "Um olhar ecofeminista sobre as lutas por sustentabilidade no mundo rural", en Petersen (org.) Agricultura familiar camponesa na construção do futuro, Rio de Janeiro, *Revista Agriculturas*.

SIMON, Herbert A. *A Behavioral Model of Rational Choice*. *The Quarterly Journal of Economics*, v. 69, n. 1, p. 99, fev. 1955. Acesso em: 22 nov. 2014.

SIQUEIRA, Camila Karla Barbosa. *As três ondas do movimento feminista e suas repercussões no direito brasileiro*. XXIV Congresso Nacional do CONPEDI, 2015. p. 337.

SOARES, Vera. Movimentos feministas: paradigmas e desafios. *Revista Estudos Feministas Especial*, Florianópolis, 1994, pp.11-24.

SOF Sempre Viva Organização Feminista. *Trabalho, corpo e vida das mulheres: crítica à sociedade de mercado* - São Paulo: SOF, 2007.

TOMICH, T. et al. *Agroecology: A review from a global-change perspective*. *Annu. Rev.*

Environ. Resour, vol. 36, p. 193-222, 2011.

SHIVA, Vandana. *Abrazar La vida: mujer, ecología y supervivencia* (trad. Ana, E. Guyer e Beatriz Sosa Martinez). Montevideo: Instituto del Tecero Mundo, 1991.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

VIEIRA, Flávia Braga. *Via Campesina: um projeto contra-hegemônico?*. III Simpósio Lutas Sociais na América Latina. 2008.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. O agricultor familiar no Brasil: um ator social construção do futuro. In: PETERSEN, Paulo (Org.). *Agricultura familiar camponesa na construção do futuro*. Rio de Janeiro: AS-PTA, 2009. p. 33-46.

WEZEL, A. et al. Agroecology as a science, a movement and a practice. A review. *Agronomy for Sustainable Development*, vol. 29, p. 503–515, 2009.

WOORTMANN, K. *Com parentes não se negocia: o campesinato como ordem moral*. Anuário antropológico/87. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1990